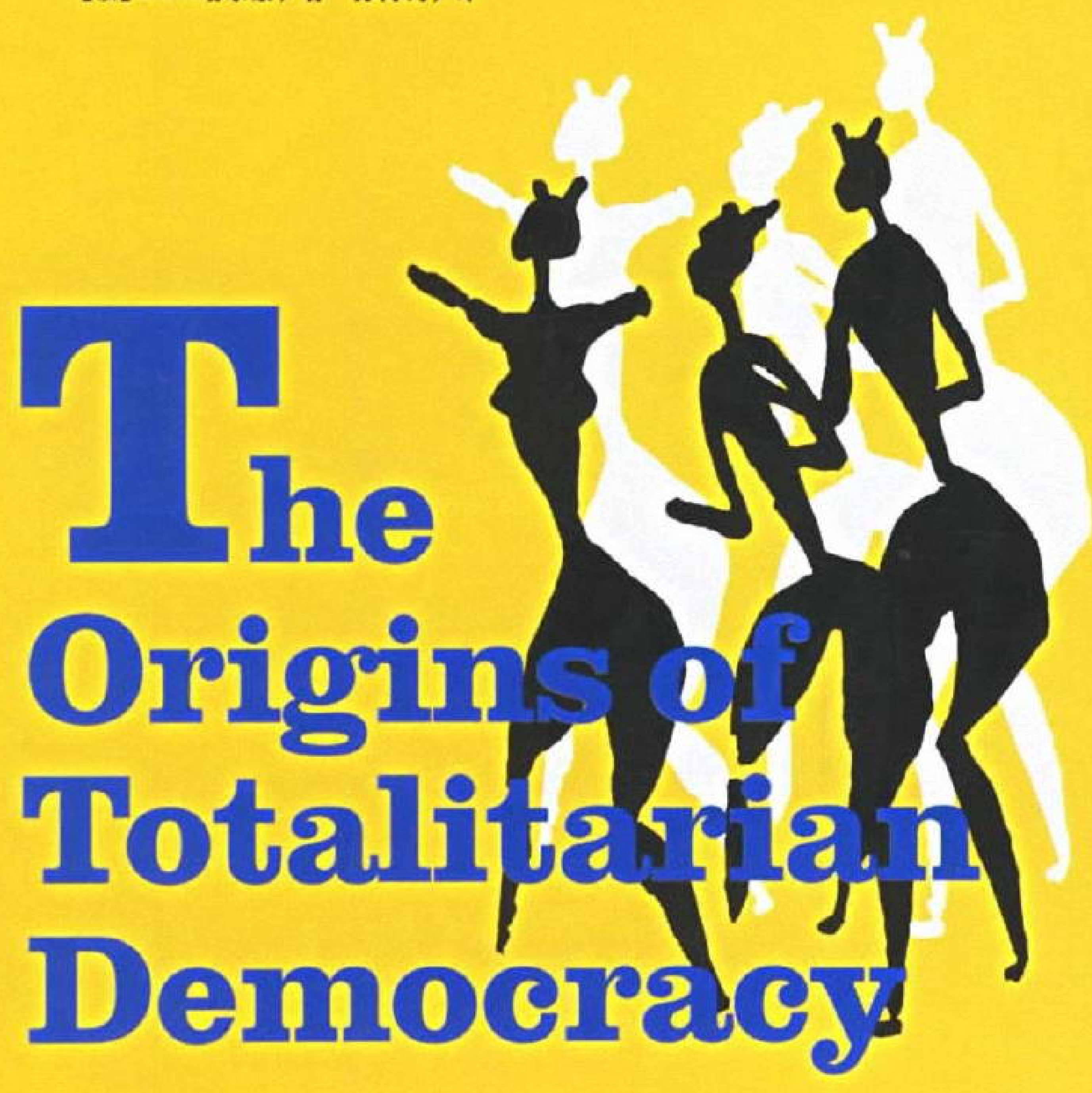
人文译丛　总主编　何怀宏

西方政治理论与实践书系

极权主义民主的起源

【以】J.F.塔尔蒙／著　孙传钊／译



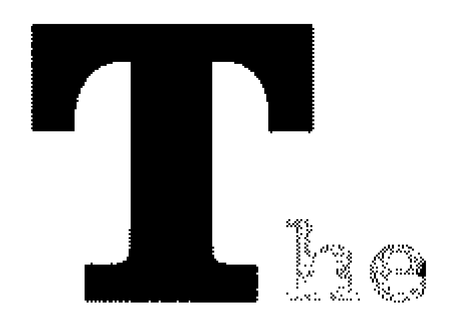
The Origins of Totalitarian Democracy

人文译丛　总主编　何怀宏
西方政治理论与实践书系

极权主义民主的起源

【以】J.F.塔尔蒙／著　孙传钊／译

吉林人民出版社
JILIN PEOPLE'S
PUBLISHING HOUSE



Origins of
Totalitarian
Democracy

图书在版编目(CIP)数据

极权主义民主的起源 /(以)塔尔蒙著;孙传钊译 .
—长春:吉林人民出版社,2004.1
(人文译丛)
ISBN 7-206-04402-6

Ⅰ.极… Ⅱ.①塔… ②孙… Ⅲ.政治理论—理论—研究—法国—近代
Ⅳ.D095.654

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 122781 号

the Origins of Totalitarian Democracy
by J. F. Talman

极权主义民主的起源

著 者:[以]J.F.塔尔蒙 译者:孙传钊
责任编辑:崔文辉 封面设计:张亚力 责任校对:赵秋实
吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街4646号 邮政编码:130021)
印 刷:农安县印刷制版厂
开 本:850 mm ×1168 mm 1/32
印 张:12 字 数:310 千字
标准书号:ISBN 7-206-04402-6/B·167
版 次:2004 年 1 月第 1 版 印 次:2004 年 1 月第 1 次印刷
印 数:1-5 000 册 定 价:19.50 元

总　　序

中国乃一文明古国，而人文精神又于其间特见其长。“周文”已灿然可观，而孔孟老庄荀韩等先秦诸子更大略厘定此后二千年中华文化发展基本格局，且时有奇芭竞放，异彩纷呈。然近代以来遇强劲欧风美雨，不免花果凋零。究其因，既有外来文明之横决，亦有自身后继之乏力。

今日世界一体，任何一种文化都不可能孤立发展乃至生存，古老的华夏文化更有从域外接引各种源头活水之亟需。百年来国人译事多多，今不揣浅陋，亦立此一“人文译丛”，名称不惮其大，俾使各种有价值译著多能收入其中，且有愿为中华人文复兴略尽绵薄之意焉。

译丛取材选目则不吝其小，且力求主题相对集中，现约略勒成数专辑：一曰西方古典思想与人物，尤以古希腊为要。二日西方政治理论与实践，特重近代以来作为西方思想制度主流之自由民主的发展。三日知识分子与自由市场，全球化使我们皆卷入市场经济，而人文知识分子对此的态度尤可玩味。四曰基督精神与人文，此种超越性大概正是较现实的中华人文所需特别留意处。五曰陀思妥耶夫斯基与俄罗斯思想，藉此希望国人眼光也能注意我们近邻心灵的深邃。六曰《学术思想评论》，由贺君照田主编，其中有译有评，最近几辑尤注意中西历史交叉延入“现代性”的曲折与展开。

数年来能有此初步实绩，端赖吉林出版界领导周君殿富、胡君维革大力支持，及责编与诸多译校者鼎力相助。“十年树木，百年

树人”，人文复兴并非“指日可待”之事，我们愿使“人文译丛”成一长久的事业，除继续充实现有专辑外，亦将开辟新专辑，并深祈此一事业继续得到各界同人的关注与支持。

何怀宏

2002年11月18日

谨识于北京西郊泓园

出版说明

塔尔蒙的《极权主义民主的起源》几乎是与阿伦特《极权主义的起源》同时写作、问世的。那个年代，虽然关于法国大革命的史学研究中，与持基本肯定大革命态度的“正统派”对立的、伯克等人创始的持否定和批判立场的“修正派”的研究已经有相当积累。而且，弗里德里克•沃特金斯在《西方政治传统——现代自由主义发展研究》（1948年，中译本，吉林人民出版社，2001年）一书中已经看到了卢梭社会构想与以后的法国革命乃至20世纪极权主义的关系，精辟地指出了极权主义理论与实践出自于现代自由主义的先驱而非敌对者，厘清了自由主义发展历史曲折的脉络，但是，沃特金斯著作，毕竟只是用粗线条勾勒了发展的轨迹。是塔尔蒙对法国大革命以及革命前后那个世纪交替时代的思潮做了细致的研究。他在《极权主义民主的起源》中，从18世纪法国的救世主义思潮中剥离出极权民主主义的萌芽；通过18世纪的三个历史阶段——基本原则的萌芽时期、原则被雅各宾党运用实践时期和升华为巴贝夫主义时期，来考察意识形态的社会理想怎样演变成为极权民主主义政治理念得到实践的。正如他自己所说，这既不是一部纯粹的史学著作，也不是一部纯粹的政治学论著。

塔尔蒙认为极权民主主义的产生既是欧洲民主主义传统秩序的延续，又是在18世纪法国新生的一种形态。和传统不同的是，18世纪的欧洲，理性被极端地夸大作为测量社会效用的唯一的价值尺度；传统宗教权威的衰退导致除了国家，没有别的道德源泉和标

准，政治理论与伦理标准合二为一；利己主义的兴起既清楚地解释特权的罪恶，又包含了潜在的极权主义萌芽。他认为自由主义的民主主义和极权主义的民主主义虽然都断言自由是最重要的价值，但是，前者主张通过反复经验的尝试，才能实现和谐的社会；后者认为预先假定有一种和谐的十全十美的社会模式，自由才能实现。塔尔蒙指出了后者的错误所在：规定只能是那种排他类型的社会模式存在，那么，它还能与自由相互兼容吗？塔尔蒙承认了宗教救世主义和18世纪救世主义完全是出自同一传统源头的运动——救世主义与追求自由是人类的两个本能，但是他也指出了它们的区分：教会的动力是神的教诲，把希望寄托于神，不借助中间力量，不论在精神上还是在世俗中都是作为平等的社会圣徒相互救济。虽然这与乌托邦主义的绝对平等自由的理想表面上是一致的，但是，圣徒们服从的不是人而是神，是从神那里得到拯救。而现代救世主义的理论是世俗的，而且又是绝对的，是出自人类的知性与意志，最后服从少数全智全能的领袖。中国读者比较熟悉的是哈耶克的《通往奴役之路》（1944）和波普尔的《开放社会及其敌人》（1943），而塔尔蒙的这部著作从另一个角度展开了学术的视角。此书问世半个世纪以来虽然遭到过批评，至今依旧是欧美政治学学人必然提起的名著。

当然，本书作者有些观点是带有偏见的，有一些还是明显错误的：他对激进主义充满恐惧，对法国大革命以降的社会主义运动和革命的风潮投以垢病，他对辩证唯物主义的发展脉络和评价也并不准确和明晰，正如作者在序言中所表明的那样，他的观点只代表他自己，希望读者在阅读过程中，保持一种清醒的批判态度，明智地加以判断和取舍。

献给 G.

前　　言

拙著得以付梓要感谢许多人。首先要感谢的是已故的哈罗德·拉斯基教授，众所周知，他充满了热情，友好地帮助了我。R. H. 汤尼教授以他的真挚的友情支持我，以他成熟的智慧鼓舞我，以他尖锐的批评激励我。E. H. 卡尔教授和阿尔弗雷德·卡本博士关注着这本书的每一个阶段的进展，并对书中的许多观点的阐明作出了很大的贡献。我所属的大学马丁·布尔教授读了本书的底稿后，善意地提出了一些有益的批评性的意见。

我几乎无法确切地表达我从以前的老师、今天的同事——耶路撒冷希伯莱大学的R. 卡伯纳教授获得的恩惠，从他那里我得到了最基础的训练，这些年我还与他一直进行富有成效的讨论。

我有幸与巴黎大学的乔治·勒菲弗尔教授和C. E. 雷布鲁斯教授、牛津大学的以赛亚·柏林先生、伦敦经济学院的拉尔夫·米利班先生和都灵大学的A. 加兰特·加罗纳先生（很遗憾的是清样送往印刷之后）探讨了本书的主题。我要感谢所有的这些人，感谢他们给予的富有启发性的建议。还有一个人，他的帮助是不可缺少的，没有他的协助，本书难以完成。这个人，就是我亲爱的朋友T. E. 奥雷特先生。我无法用语言来表达对他的感激之情。我要感谢他不倦的关心、细致又卓越的批评，他对书的结构的改动付出了艰苦的努力——我的英语写作是不久前才从奥雷特先生那里习得的。我还要感谢剑桥大学的杰拉尔德·M. 菲茨杰拉尔德先生。当我作为一名战争难民抵达伦敦的时候，他给予我很大的热情的照顾，并且把我引进到美好英国生活和英国思维方式的世界中去。

我也要感谢蕾尼•温加德博士在校对本书的文字时，提供的大量耐心的帮助。还有达芙尼•戈登夫人，她校对并核实了本书的参考文献，这是一项极其重要的帮助。因为，事实上，她是在没有不列颠博物馆（本书在那里写的）或符合条件的大学图书馆的帮助下完成了这样的校对工作（因为我所在的大学将图书转移到了斯卡普斯山区）。

在以色列的赞格威尔基金和不列颠地方议会慷慨的财政援助下，我才能完成这书的写作。在此，我要对他们表示由衷的感谢。

今后，我还将继续进行关于极权主义民主政治起源的研究，以后两个著述选题是：一本书将专门论述 19 世纪西欧极权主义民主政治的趋势的转换；另一本将讨论从 1860 年至今天，极权主义民主在东欧、俄国及其体制中的历史，也将涉及发生在远东的重大事件。

最后，我还要感谢不列颠博物馆的全体工作人员。

我几乎不需要再说的是，除我以外，他人无须对本书的观点负有责任。

J. L. 塔尔蒙
希伯莱大学
耶路撒冷
1951 年春

因此，我是这么考虑的：威胁民主主义各国国民的压抑体制与以前存在于世界上的体制是完全不同的。现代的人们在对过去的回忆中是不能再现这样的片段了，即使我自己也试图如同再现那样正确地表达构成我自己的、潜藏于我内心的理念，也已经是徒劳的了。专制主义和压迫这种陈旧的措辞现今已经是完全不适用了。事态焕然一新。因为我不能够对这种新事态作什么命名，所以，我首先必须明确它的意义。

——阿历克斯•德•托克维尔

目　录

第二篇　雅各宾党的现实对应

第三篇 巴贝夫主义的升华

绪　　论

本书致力于展现18世纪在同一时代背景下同时产生的两种政治倾向：自由主义形式的民主制度和另一种我们建议叫做极权主义形式的民主制度。这两种思潮自18世纪就并行存在并发展至今天。两者之间的那种紧张状态已经构建了近代史上的一个重要时期，而且现在还在不断地进行着你死我活的斗争，演变成了我们这个时代最至关紧要的重要问题。

在这两种思潮的内部发生冲突、进行斗争的时期，这个问题理所当然地扩展成为我们讨论整个时代特征的概括与缩影。虽然它也经常被同时代的人们有了清晰认识的表面化问题所混淆、遮掩了，但是，它依然存在。在现今社会的知识中，从它们的立足点或是立场引发出来的观点是很常见的，有些却是偶然的，甚至是微不足道的，并不是本质的东西。实际上，从有利的角度上来说，到20世纪中期的今天为止，这段历史——最近的一百五十年，它本质上就像是当今世界危机的主要成因或特点的一个系统的酝酿与准备阶段，而这个被当今世界遗忘了的其主要成因，正是理性经验主义及其两种制度——基于自由主义的民主主义制度和基于救世主义的极权主义的民主主义制度是相互冲突而曲折地前进的。

(a) 民主主义的两种类型：自由主义的民主主义和极权主义的民主主义

民主制度的两种流派的本质区别，在于它们是否已经逐步形成并正在演进，就像它们经常被人们称作的那样，一方面在主张自由价值的同时，反对并否认另一种民主制度。至少今天从我们的视野所及而言，并非如此。其不同主要取决于两者对政治所取的不同态度。自由主义趋向于从事政治事务采取反复尝试方法的经验主义，并且把政治行政系统看做实际实施人们自发的贤明行为的机构。自由主义还承认基于各种水准和标准的各种个人的或集体的努力，包括和政治圈外非主流派别的各种政治活动。

另一方，极权主义的民主主义的流派，它的理论主要建立在采取承认惟一的和排他的政治领域的真理基础上。在意识形态上，它是持一种可以被叫做政治救世主义必定会降临的信念，这种信念要求事物有一种预先设定的、和谐的、并具有十全十美的计划的模式。这种模式使得人们无法抵抗这种统治或控制，并且让他们永远只可能奔向那理想的终点。这就是说，它认为事物的终极只存在一个层面——政治层面。它扩大从事政治事务的机会和领域，力图以此总括整个人类社会。它重视人们所有的思想与行为，以其含有的社会意义或社会价值为取舍标准，并以此作为对应政治活动变化的依据。它的政治观点既不是一套实用主义的教化格言，也不是单一风格可适用的，而是一种由一些特定领域的人们努力实施的计划方案。它们是一个包罗万象并且和谐统一的完整哲学体系。政治把这种哲学定义为艺术地运用于社会组织体制的技术体系，并且政治事务最终意图只是要完成使这种哲学势力遍及生活各个领域的任务。

两个学派都断言自由是最重要的价值，然而，一派认为自由的

本质是具有自发性质的，并且，是在没有高压政策下自发产生的；另一学派，极权主义的民主主义则相反，认为信奉自由主义，如果不是为了追求集团的绝对目标，是为了达到其他成就的目的的话，那么，自由是不会实现的。极权主义的民主政体的建立才是他们追求的最终目的。自由主义的民主主义是否持有同样的信念，不在我们的论述范围之内。即使自由主义的民主主义也有最终目的的话，不用说它也不是具有极权主义的民主主义那种持有具体目的的特征的。他们对那种最终目的，倒不如说是取一种否定的消极态度，为了达到这种目的强行行使权力，会被他们看成是一种罪恶。自由民主主义者们依然认为在没有强制的同时，人们及其社会是通过苦难、挫折，逐步到达实现理想和谐的状态的。与此相反，极权主义的民主主义信仰者们，就要对这种理想和谐的状态进行严格、详细的规定下精密的定义。而且，认为这是眼前迫切的问题，是等待由直接行动来实现的问题，也是紧迫的事态。

对于极权主义的民主主义者来说，对这些研究项目中主要问题之一，应该也可以说，做出了被定义为关于自由主义似是而非相反概念的一种回答。他们认为，共处一室的人类，只能是一种人类自由的社会存在，只能是一种排他类型的社会实存模式，其他的模式是不存在的。假如我们要问：如果把排外的社会模式作为社会的正义和安全最大限度的保证的话，那么它还能与自由相互兼容吗？那些对极权民主政体的持似是而非的论点的人，坚决地强调两者是可以共处的。共处的条件：其揭示的追求目的，对于人类公意来说，并不是作为一种外部的、先验的绝对的理念，倒是被视为就是人类内在的理性和意志，使得人类的真正利益、兴趣得到满足，而且保障了人类的自由。这就是为什么民主主义形式会形成一种把绝对目的看做当然的极端类型之原因。能够满足自由、与自由协调，因为这个绝对目的的关键所产生的所有特别的问题，和极权主义民主政体是自相矛盾、二律背反的，所以，它的实现是困难的。解决这个

困难惟一的途径，是不把人类作为现实存在的人。那么，人类应该是指什么呢？他们认为，只能把人放在本来（自然）的生存状态下来考虑，除此之外，再也找不到了其他状态了。他们认为，只要有人表现出与这种绝对的理想不同的话，即使无视人类本身，强制、胁迫其顺从，那也不是对真正的民主主义根源的亵渎。在原本的生活状态下，自发行为和职责之间矛盾、冲突将会消失，当然，与此同时，强制理应将会伴随这种消失真正消亡。但是，实际上现实的问题却是：是所有的人行为上的协调已经实现了呢？还是敌对者已经被完全排除、清洗干净了呢？

（b） 18 世纪政治救世主义的起源与分裂

不管怎样，通过上面的叙述已经能够很充分地明白了〔两种民主主义的不同了〕但是，我们还是要把极权主义的民主政体作为西方传统在历史篇章中不可割裂的那一部分来理解。当然在 18 世纪最初的和普遍的思想模式中，其核心部分也已经包含着一部分极权主义民主政权的观点。但是，民主主义的两种类型的分歧，犹如两树枝根源于共有的枝干那样，它们共有的信念萌发于法国并经受过以后法国大革命烈火的严峻考验。

从我们的立场来考察，18 世纪发生的最重要的变化——它独特的思想已经支配了 18 世纪的后半个世纪。人类已经认识到他们和他们的祖先生存以来的那些失败的结果、时代、风俗所带来的影响——不是自然的事物。所以必须根据慎重的计划，制定出划一的样式，来取代所有的东西。这样划一的样式才正是自然的事物，这理应是作为事物的一种合理的概念。

这种思想的出现是欧洲传统秩序衰退的结果。即宗教已经不被知性及情绪所支配了，僧侣等级的封建制度，由于受到社会的和经济的各种要因的冲击而崩溃了，而且迄今为止的以门荫身份为基础

制度的社会概念也被抽象的、个别的人的理念所取代。

在合理主义思想中，不是传统，而是社会效用，成了测量社会制度和社会价值的尺度。这不仅没有被人们所讨厌，而且还在这社会中被放任。而且人们显示了一种社会决定论：它无论在什么时候都是不得不接受的东西。于是当把单一的健全的体系作为基本条件的时候，当其他的用理性与功能不能够说明的东西则都被完全排除的时候，这种社会体系实现了。这种想法，当然或是人的习惯，或是人的嗜好，或是人的喜欢，所以，不得不与那些根深蒂固的非理性的东西发生冲突。

宗教权威的衰退暗示了人类思想道德意识的转变与解放，但是，不仅如此，同时，它还表明其他某些事情。即社会世俗道德观念必将很快取代宗教伦理观念。否定教会和否定超验的正义，除了国家，便没有道德的源泉，也没有道德认可的标准，在认为政治理论和伦理标准不能完全分离的时代，这一点尤其重要。

身份等级社会地位观念的衰退，是因为利己主义抬头而开始的。这一思想意识清楚地解释了特权主义的罪恶，但同时包含了极权主义潜在可能性的种子。这一观点在本书中将要深入 讨论下去。如果经验主义是自由主义的同盟者，而教条主义则是极权主义志同道合的朋友的话，那么，并没有脱离了历史群体的孤立的人类，人类抽象思想的概念可能会站在极权主义一边，成为它强有力的工具。

这三种思想潮流汇合在一起，形成了一个和谐的社会。在这种社会中，人们在一种排他的生活模式下生存。在社会日常生活中，不再会存在不同的生活水平，例如，世俗的身份与僧侣等级的区分，或是某一社会等级与市民身份的区分。对社会效用被确认为惟一的评判标准，这在关于道德行为的思想中被描述为普遍的善——有道德的行为，人们认为这应该是看得见和摸得着的客观的实体。所有的美德是被概括为对理性主义者和自然方式两者之间和谐统一

之本质的服从。在过去，国家很可能把许多事当做上帝的产物和教会单独所管辖的，而现在的国家不会被这样局限的观念所制约。以前，人类都是生活在群体中，人类都是群体的一员，可能同时属于不同的种族群体，但是现在人类在其所有的活动中只属于一个体制构架，即除了国家以外，什么也没有。

18 世纪，个人活动的领域和社会活动的领域尚没有一个明确区分的界限。个人创造的情感与经验的隐私，对于自由来说，是必不可少的东西。但是，在聚集起来的人们长久的压迫下，处于困境而日渐削弱，当时的人们对集团的情感比较能保持一致，容易产生共鸣。事实上，18 世纪的思想家是对人类自由、人权充满热忱的预言家。这已经是不容置疑的事情，没有必要再进行讨论了，但是，必须着重强调关于德性思想观点在 18 世纪占有绝对优势。这些德性概念如果不与社会所预先期望的模式保持一致，那人们就不会认为它是什么美德了。也不能认为 18 世纪的思想家面临自由和伦理道德的冲突，是件不可避免的事情，恰恰相反，自由和德性之间有一种不可抵挡的需要共存，却是他们心中最珍视的信念，也是产生冲突的最为重要的原因。

当 18 世纪的世俗宗教面对这种冲突的时候，结果往往是引起世俗的教会分裂。自由主义的民主主义在强大压力的驱动下退缩了，转而依靠那种试错式的经验哲学。极权主义中间的救世主义者却极力构筑起一种排他的教义，这种教条是由一些思想见解鲜明的前卫的启蒙人物提出来的，他们与那些拒绝自由与美德的人们抗争，提倡用强制的手段来实现理想，并且以此来公开证明、评价他们自己的正确性。

当然，产生这种分歧的另一个重要的原因便是财产问题。虽然，政治救世主义的原始动力并不是来自经济方面，而是来自伦理道德和党派政治的问题。但是，大部分 18 世纪的思想家，无论他的理论如何激进，当面临经济和财产的理论问题时，都表现出了踌

躇和犹豫，他们只是对传统的理论稍作修正并将它改造成适应全新的社会原则。因为，一方面，是分析矛盾，阻止反社会的冲击，建立一种满足人们渴望、追求的极度快乐的合理和谐的社会秩序理论；而另一方面，同时在经济领域要不顾已经建立起来的现实存在的、有现实决定意义的那种由特权、财阀、人的赢利的本性和期望好运气的欲望的统治，是一件非常困难的事情。18世纪的思想家似乎因此卷入了他们企图利用各种方法来掩盖严肃的社会不协调的矛盾之中。其中最明显的当然是经济中自由放任理论、政治上的专制主义和重农主义的联合，那种自由放任的经济主义理论，主张允许人们自由地追求经济利益，不要加以阻碍，那样做，根据供需的经济法则，在自由主义经济制度下，人们相互之间的和谐与统一是能够实现的。但是，在18世纪走向终点之前，由政治救世主义来推动的乌托邦主义的内在逻辑，大革命的兴起以及它的希望、它的教训、失望转变为动机，使得18世纪世俗的宗教信仰在其伦理道德的许可下，从以道德为前提的教义转变成以社会经济为主的理论，这暗暗地被包括在自然秩序思想的救世主义的先决条件之中。这样基本的前提，被革命煽动起来的混乱的、动摇的大众所接受，救世主义的呼声比什么都响亮。所以，取代社会和谐的客观理想的是表现出阶级理想的阶级奋斗。这种以追求美德为前提的自由原理，引发出了追求安全保障的激情。资产阶级面对自然秩序理念具有的社会物力论，表现出令人意外的惊慌，他们要赶紧抛弃原先被他们热烈欢迎的作为反对封建特权的武器那一套哲学。第四等级从他们手里夺来了这一套哲学并赋予了它新的含义。因此，正在崛起的中产阶级的意识形态转变为无产阶级的思想武器。

本书的目的在于通过对几个历史阶段的探索，来认识18世纪社会理想的意识形态流派是怎样转变成为极权主义的民主主义政治的。这几个阶段又被分为三个层次：18世纪的基本原则刚刚出现的萌芽时期，被雅各宾党运用、实践时期和升华为巴贝夫主义的时

期。这三个层次，一方面作为经济共产主义的理想而诞生；另一方面，为人民主权和一党的全面专政结合起来的体制的出现作好理论的准备。这三部分也是本书研究的三个方面，全书分成三篇进行叙述。但是，自由主义的民主主义的政体类型，不在本书的考察范围之内。

现代的极权主义的民主主义政治是依靠民众热情支持的独裁主义政治，因此，完全不同于君权神授的独裁体制下或篡夺权力的专制下的暴君行使的绝对权力。它是一种基于意识形态和大众热情的独裁统治，它正如本书下面要言及的那样，是18世纪的把自然秩序的思想与民众的自我实现、自我满足以及自我表达的卢梭主义思想相互综合起来的结果。通过这种综合的方法，理性主义被改造成为一种狂热激昂的信念。卢梭主义的所谓“公意”或者被看做先验的正确的理念，或者被看做人类意识之内本来就有的意志，暗含着排他性和万众一致的特性——是个极其暧昧模糊的概念。这样的概念成为极权主义的民主主义政治的主要驱动力，也是造成一切矛盾和二律背反的源头。本书将详细地考察上述这些内容。

（c）右翼极权主义和左翼极权主义

极权主义的民主主义理论的重点经常是着眼于人类社会领域。这中间也反映出左翼极权主义和右翼极权主义的明显的不同，这个相异标志也是这项研究的关心所在。左翼极权主义把人类及其理性和救世主义作为理论的出发点。而且，他们最终也仍旧是坚持人类理性及其救世主义。与此相反，右翼极权主义的首要观点是放在共同体独立的存在实体、国家政权以及民族或种族上面。前一派倾向于：从本质上坚持个人主义、原子论及唯理主义理论，即使把阶层或党派提升到相对极端的水平上，阶级和党派也毕竟仅仅是机械似的形成的群体集团。右翼极权主义只是坚持历史上有记载的、种

族的、生物的存在的个体，他们形成的所有概念，在性质上完全不同于个人主义和唯理主义。因此，这就是左翼极权主义意识形态为什么经常有要假设一条普遍的教义特征的倾向的原因，相反，这却是所有右翼极权主义者所缺少的一种自然倾向。因为，对于左翼极权主义来说，理性是一个整体力量，他们预先假定人类是由相关存在的理性主义者形成的总体。右翼极权主义中隐含了对这样一个整体的否认，否定对人类价值的普遍性。它代表了实用主义的一种特殊形式，没有公开声明把自己教义中的问题提升到绝对重要的地位，这样，他们就渴望有一种存在模式。在那里，人类的才能被蓄意限制在空间、时间以及数字等方面。在这种状况下，才能就可以被激发起来，并发挥及实现这些才能，这种模式的目的是为了使人类得到一种目前被作为完全满意的经验，这在集体的活力中被大众的激情所激发起来的、在一些功利榜样影响下的经验。简而言之，这种模式是一种“神话”的理论。

两种不同种类的极权主义的第二重要的不同之处，是在于对人类的天性概念的理解上的分歧。左翼极权主义宣称人类的天性本质上是善的，具有一种完美性。右翼极权主义则宣称人类的本性是软弱和腐败的。但是，两派都认为高压的强制统治是必要的。右翼极权主义把物理的必要性当作维持命令的一项永久性的方式，在穷人和难以控制的人们中实行严格秩序，并且还要对他们加以训练，使得他们机械的行为与他们平庸的天赋相一致。左翼极权主义，在其诉诸武力时，人们的头脑更加坚信使用武力仅仅是为了加快人类前进的步伐，使之达到至善至美和社会和谐的统一。因此，左翼极权主义认为采用的这一民主形式是符合法律规范的。这种形式却不会被右翼极权主义所采纳。

可能有人会说，这些只是一些不那么重要的相异之处，特别是谈到它们导致结果的时候，应该更加强调这一点。即不论左翼极权主义的党派，还是政府最初提出的是什么，他们总是已经退化成为

毫无灵魂的国家权力机器，他们忠实于原来的理念不过是空头的承诺，只是一种伪善。现在这已经不仅仅是一个重要的理论性的问题，而且也成了一个现实中很重要的问题了。现在，即使我们在讨论已经取得胜利的左翼极权主义的时候，也同意以上批判的结论。但是，左翼极权主义的堕落，当权力落到具有那些这种理念的信仰者的手里之后，这种理念必然会被腐蚀而变质，应该仅仅归结为这种原因吗？还是我们应该更深一步地去寻找根源——意识形态中专制主义和个人主义的冲突——近代政治救世主义固有的那种矛盾的本质呢？掌握权力的人们，当他们行为背叛他们言论的时候，应该把他们称为伪善者而发出冷笑呢？还是把他们也看做是这种知识妄想的牺牲品呢？

下面有一个重要的、必须调查研究的问题，本书涉及的不是单纯讨论关于权力以及权力本身的问题，而是想涉及权力与意识关系中的权力问题。但是，有些客观力量，像现代生产方式和现代科技发展支持的最高的秘密，也将有助于使得个人围绕权力集中起来和依附国家权力机构，但是，这一论题，不属于本书讨论的范围。极权主义的各种政党及其制度的政治策略，或者社会实证主义者的关于人类的哲学蓝图，将被认为是关系人类认识和信仰的重要问题加以考察，但是，不是把这个问题本身作为单独的整体，而最重要的是要考察人的要素：即在现代救世主义运动中，信徒们因为成就感而产生的兴奋使得他们把顺从当做了解放。无论在自我独白，还是在公众讨论之中，领袖面对一个问题：即他们自己的行为是所信仰的教义的个性自我表现呢？还是他们自己顽固的主观行为的表现呢？他们的头脑中一直持续着这个心理过程。他们坚信，如果有恰当的社会制度和教育，自发性行为和客观模式之间的矛盾，最终将会不使用丝毫强制的手段而得到解决。

(d) 世俗的救世主义与宗教的救世信仰

极权主义民主主义这种世俗信仰作为一种社会的力量，已经延续了整整一百五十年以上。它的延续性与作为一种社会力量的特征的这两方面都是需要特别强调的。这两个基本特征允许我们忽视在本世纪之前对乌托邦进行鼓吹的文学尝试的同时，而并不否认柏拉图、莫尔、卢梭、狄德罗、马布利、圣鞠斯特乃至邦纳罗蒂等人的影响。如果某一个人要研究这段历史，他就不得不追溯到中世纪、宗教改革时期的千禧年说的诞生，特别要提起的是 17 世纪英格兰的清教徒的先声。自由主义的民主主义和具有革命性质的救世信仰在现代社会得以共存，而这种共存关系恰恰可以与基督教信仰盛行期间的教会权威和终结论的革命思潮之间的关系相类比。随着时间的推延，基督教革命思潮会随时突然爆发，并在权威社会的表层之下流动，其运动形式多种多样。比如，像基督教新教的贫民运动、异端宗派运动、社会的宗教的反抗运动等等。与近代的两种主要趋势类似，教会和反叛者们也是从同一来源获得他们的理念的。但是，非正统的异教徒太热心于他们对上帝旨意的文字阐释。他们拒绝与世界的权威和人类的世俗欲望妥协，也想不停止在超越现代圣人社会的理想世界而达到一个独有的卓越的层面。

但是，18 世纪以前的千禧年运动和现代政治救世主义信仰之间依然有着极大的差别。尽管前者只是一直紧张地潜伏在这下面，可是由于偶然发生的事件，关系一旦破裂，革命的火焰往往会突然爆发，然后也会很快地完全熄灭，或者变得很大程度上于社会无害。经历了这种社会危机后，可能会留下党派分裂的后遗症，革命的火种也许会幸存下来，经历若干时间之后很可能会在某个偏远的角落死灰复燃，但是，社会作为一个整体依旧会一如既往地运转。然而，要从这场革命大火所带来的恐惧和遗留下的精神压抑中解放

出来是不容易的，那些新产生的政党不可避免地会受到影响，对这种影响不具有免疫力。

可是，18世纪以前的千禧年之说，存在着一条基本准则，就是这一准则使得它不可能扮演现代政治中的救世主义的角色。这是它的宗教本质。这也解释了早期一些救世主义运动的形式及其产生，为什么最后常常会脱离社会、形成以自愿结合及共同的经验作为团体为基础的各种教派而告终。现代的救世主义总是把改革社会作为总的目标。异端教派的驱动力是神的语言，把完成拯救的希望直接地或单独地寄托于神，既没有而且也不借助中间力量，也不对他们屈服，不论是精神上的还是世俗的，都作为社会中平等的圣徒的一部分，进行相互救济。这种理想，与现代乌托邦主义关于人类绝对自由和平等那种期望相同，因此，自发地达成完美的一致，与对社会采取行动的近代的人们的期望也不是不相似的。尽管存在着这一表面上的相似之处，但两者的立场之间依然存在根本的差别。虽然基督教改革者们，为了个人自由，为了重新解释精神世界而战斗，但是，占据统治地位掌握着主权的，不是人类，而是神。他们的目标是拯救个人的人格和在自然规则基础上建立起平均主义的社会。因为他们从神那里得到了拯救，他们相信屈服于神是人类自由的条件。另一方面，现代救世主义运动所涉及的观点是：人类的知性和意志归根结底是通过一个社会的变革达到地上的幸福这一目标的。这个观点的议论是暂时的、世俗的，但是这一主张却是绝对的。因此，除了少数例外，加尔文教改革和浸礼教改革，乃至基督教改革都回避使用武力来加强自己拥有的势力，尽管他们相信使用武力的神圣性和权威性，然而，结果，世俗的救世主义却是从这个参照物出发，决心采用自己的那种狂热的教义来进行绝对的、普遍的统治。这已经成了一个明显的事实，不用说，找出造成这一事实的原因并不很难。

比如，即使宗教的救世主义中的一些一元原则已经成功支配

了、改造了社会，然而，由于是根据“绝对主义”创建出来的形态，其结果仍然会成为与现代政治有着本质不同的差异。因为在正统的教义中，两者还是有妥协的余地，但是，极端派不允许社会做出这一妥协，拒绝妥协的结果，作为社会的和政治的制度一系列筹划和安排可能会丧失更多的灵活性。然而，一个专制型政府排他的强行执行的进程将会受到阻碍，如果不是被人类思想的错误所阻碍，至少被这样一种意识所影响，即人类的地上生活虽非一个密切相连的循环过程，却有它的连续性、永恒性和不会终结的特征。与这个特征相反，世俗的救世主义一元论不接受这种特征的限制。这就要求所有的思考在此时此刻都能够得到解决。

在清教徒改革期间，英国的清教徒运动中的激进派虽然仍然表现出明显地带有宗教的末世论的全部烙印，然而，它也已经具备了现代宗派的特征了。它结合了极端个人主义和社会激进主义以及极权主义的特征。尽管如此，这一运动远远超过了现代政治上的救世主义开启的连续不断的动向。那时人们依然保持欧洲的传统观点，认为这些不过是一个个孤立的事。很明显，对参与讨论这次运动的早期代表人物来说，他们并不了解这一问题。而18世纪法国思想家以及改革的领袖们却注意到了从清教徒改革运动中吸取政治教训，把已经有了“定论”的清教徒运动看做是对军事独裁的一种威慑力量。像哈里特那样的作家被尊称为大师，但是，英国改革的各种激进因素在19世纪以前是否对法国造成影响，有何种影响力等，这些都还有疑问。对极权民主主义的创始人产生最强烈的影响，是用他们自己的方式来解释一种古老的社会样式。这种古老样式的神秘性在于它把自由等同于美德的设想。斯巴达或罗马的公民都相当自由，然而，他们认为这是古代禁欲修炼所创造的奇迹。一个人在拥有主权的国民中是平等的一员，但同时在集体的有机组织之外，他又毫无生命和利益可言。

(e) 各种方法的问题

提出反论的人们可能会强烈反对这一观点，即改革派把其中的政治救世主义的假想，优先于与之相关的一系列社会和经济观点所带来的影响。他们认为把政治救世主义看做是有可以脱离它们特征的一种实体的可能性，是一种错误的看法，同样，又认为它完全与由它所产生的一些事件相分离，认为它完全与曾经用于提高自己地位的工具、与任何时候人们提出的具体目标政策割裂开来的观点都是错误的观点。造成这种认识的原因，是这种方法论预断历史活动中有一种神秘的力量在起作用。对这一对立观点做出回答是至关重要的，并非仅仅为了它的哲学上的重要性，更重要的是它进一步提出了方法论的问题。

这一研究关注的是把精神状态、感情方式、性情、智力类型、情感以及行为学上的因素这些内容同宗教中产生的一系列观点进行最大限度的对比。不论人们如何评价在信仰形成中经济和其他因素的重要性，但都很难否定曾经被具体化了的包含所有观点的这一种思想是历史上存在的真正实体。历史中具体的各种要素，政治家的行为，人类的理想，时代的思潮、价值、嗜好，以及对一个时代的偏见等等，这些从广义上来说都是它们宗教外露的重要表现。

在这里，被讨论的问题，不能够只在系统的分类逻辑的层面上加以解决，而应各自单独进行整理。因为在宗教方面，尽管部分的理论框架可以看做一个逻辑上的奇迹，从一个三段论演绎到另一个三段论，但是，第一个假设的原理或者主张（大前提），必须仍旧是具有信仰的重要性。

然而，这样的前提既不能够证明也不能够推翻。这一点是很重要的，实际也就是这么一些问题。它们决定思想和行动，消解自相矛盾，保持高度的同一和协调。

把一些根本的、符合逻辑的、特别是有法律效力和社会效率的社会秩序作为基本前提，也就是重要的信仰问题，试图通过讨论来“打败”它是徒劳的。但是，对于信仰者来说它的重要以及它的具有惊天动地能量的重要性一点也不是夸大其词。今天，这一个半世纪以来，欧洲以及其他地方就一直有很多人，为信仰所动，所以社会运动显得生气勃勃。为了迎接最终审判日子的到来，人们把所有的理念、行动都提高到一个紧密相联的系统中，人们确信命中注定的前尘后世会在历史的戏剧中大团圆，所有的斗争都会在绝对的和谐之中结束。雅各宾党或许不同于巴贝夫派，布朗基主义或许不同于19世纪前半期的许多秘密团体，共产主义者又区别于社会主义者，无政府主义者与其他人也是不同的。虽然他们的信仰各不相同，然而，他们都归属于一个宗教。这种信仰出现在18世纪下半期，在这本书里，我们要追随它的兴起的历程。世俗宗教面临的最困难的问题，是逻辑上的自相矛盾，即自由与排他的救世主义的模式之间，呈现出二律背反的状态。

救世主义的各种倾向，发展到以后变得错综复杂，而且还被发展成为庞大的理论体系。但是，它在原始状态的阶段，显示出了最初的要因、线索及其单纯的模式，这些是本书研究的主题。通过考察一系列原始、自然、简单的模式，有助于人们从整体上理解历史现象。一些后来高度发展的救世主义的世俗宗教的基本信条，在下面将要进行专门叙述。因为今天，那些与人的人性、伦理、道德和哲学各原理相关的基本理念，虽然已被有所发展，但是，保持了它们与18世纪当时的萌芽没有什么改变的东西。

教义把普遍的抽象的模式作为基本的前提，它的天性，是要追求一个灰色的统一的抽象的模式，这样的教义，缺乏温暖、透明度和财富，然而这些东西都是作为有生命的人类和国家组织不可缺少的。它们不能够表达出一个人与他人或一个人与环境冲突时的紧张状态，他们也不能提供一些能够吸引人们兴趣的不可预测的情况，

并且也无法提出一些切实可行的方法。但是，教义所缺少的所有东西，都在作为一种社会要因力量的教义本身在消长、变化时才呈现出来。

这一研究既不是纯粹的政治理论研究，也不是关于政治事件的历史叙述。如果仅仅把运动看做是少数领导者的个人心理状态的话，正义是不会出现的；如果仅仅把现实当做群体心理分析的话，也不能够解释清楚问题。人们创造宗教，宗教存续在人们心中，是在人们生存之上的基准体系。分析这个体系里的复杂问题，只是分析人类行为的一部分。现在的世俗宗教，首先应该被视为一种客观存在来处理。当有这种客观存在时，现世宗教就被看做是一种智慧和历史模式，而这种模式是在长期的宗教与特定人们、乃至与环境相互作用的产物。这种相互作用特别引起我们兴趣的，是它主张两个方面发生自相矛盾的时候，即它一方面强调的是不受个人情感影响的非人格的模式；另一方面它又提出了独特的环境以及个体的人格统一的要求。

第一篇　18世纪政治救世主义的起源

……这各种进步给予观念影响，观念又给予各个国家的国民及其领袖影响，于是，这些国家突然从一种慢性的麻木的状态摆脱出来，或引起这些国家的全国大众爆发一种革命，或卷起必然波及大多数人的革命思潮。经历了长时间的谬误之后，继而，作为一种不完全的含混的理论徘徊的最后结果，有的理论家终于认识了人类真正的各种权利；有的却想把这些权利理性化，还原成作为能够获得道德理念的感觉存在的东西。

——孔多塞

卢梭，他的梦尽管在他们中间不断实现下去，他们总是称他为梦想家——卢梭，受到了他们这些经验主义者的宽厚的对待。其实，这也是他最大的错误。

——J. C. 费希特

接下来的事情，即使那些傲慢的实干家也懂得。他们也不是那种把屡屡在暗中进行的卑鄙行为最清晰地描绘、显示出来的思想家们所认为的无意识行为之外的那种人物。M. 罗伯斯庇尔只是卢梭的手，或者只是那个时代的儿子沾满鲜血的手。卢梭塑造了他的灵魂！

——海　涅

第一章　自然法则——基本前提

(a) 单一的原理

1755年，摩莱里在他的著作《自然法典》中，着手一项工作，他要把这样一个谜团剖析开来：所有的人“是怀着一种恐惧的心理来看待一切邪恶的犯罪的”，接受“经常被卑鄙的政治与鄙俗的道德不断地干扰的、最单纯也是最美的自然的教训”。在他看来，所有国家的国民，把对他们都是一样的、如同“数学本身”那样单纯的不说自明的自然道德的科学放在一边，同时，又处在招致人类历史所显示出来的谬误、矛盾以及错误的出发点难以遏制的结果的那种混沌状态之中。摩莱里的目的是要得出这样结论：“人类几乎是不可能堕落，不至于陷于这样不道德的境地的，他们能够发现无比幸福的模式。”如果这样的话，那么，偶然的机会，也就是“被叫做宿命的东西”就要被从这个世界上驱逐出去了。

摩莱里制订了各种各样的周密的计划，但是，同时又认为自己所做的不过是在发现事物的客观类型模式。他把这个模式看成一种社会的结构，看做“出色的自动机械”，认为这种模式是由“单纯的优质的部件结构所组装起来的，具有优良的理性，各个部分以极其精密的方式组装起来的整体”。就如大自然所有的存在那样，人类具有“完全的前进的既定目标”，正逐渐向这个目标逼近。所谓自然秩序是人类的这个目标的最终到达。

摩莱里的《自然法典》，在我们这个课题研究的有关一系列著

作中，是最早的著作。这部著作并不仅仅是把脱离了幼年期的共产主义作为乌托邦的那种著作，而是一部上升到叙述实际实施计划的论题著作，在这一点上，它也是近代最早的著作。这本书后来成了巴贝夫的“圣经”，但是，巴贝夫把它误认为是狄德罗的作品。其内容读起来乏味、枯燥，文字也不流畅，论据和论证也不成熟，在热月政变以前几乎没有什么人问津。然而，即使这样，它也是一部采用18世纪思想所特有的那种共同的基调来进行阐述的著作。

18世纪的后半期，杰出的法国政治学的著述家们在对关于社会存在的叙说时，都在追求一种新的单一原理。关于这一原理的具体性质是什么样的东西，他们不是很拘泥，但是，他们共同关心的只是这样的原理是否是论述的基本前提。这也就是他们的立场，他们相互之间的不同也只不过是这前提所强调的侧面不一样。所以，叙说他们之间有什么不同，把这些不同举几个示例是有价值的。

爱尔维修把强调的重点全部放在功利主义上面。他的著作《论精神》(1758年)把功利主义说成是最重要的。还有，霍尔巴赫也在他的18世纪70年代的著作中叙说唯物论决定论。两个人都以一种宇宙秩序的实用主义作为理论的基本前提。社会秩序对于他们来说，不过是宇宙秩序的复制品。世界的构造，如果社会能够保持正确的均衡的话，那么，所有真实的东西对于社会是有用的，所有有用的东西也是由具有美德的东西所组成的。从而，只有愚蠢的人才是恶人，因为无知而成为邪恶的人。也就是除了企图违反事物的必然的自然秩序的人，而谁也没有理由成为一个不幸的人。

马布利和摩莱里一样，最后成了一个共产主义者。功利主义的基本前提，对于他们来说成了淡漠的东西。他们所持有与此相反的、所希望的自然类型的模式具有一种与功利主义做固定的对比的形象。他们力图在社会及人的问题中把握科学的真实。一旦探明了人类的内心与情欲的各个角落、规定了科学的伦理体系，那就能够将政治从一种现实中最为空想的学科提高到成为一种最严密的科

学。

孔多塞在1793年大革命最高潮的时候，隐居在家里，为了自己思想的实践取得成功，决心即使在做出牺牲、献出生命之际，也要用真能使人感动的语言描写这样的时代进步。他认为，那种在人类所有的活动领域可以采用同样的普遍手段的时代到来了。他说，如果采用这种手段的话，就可以发现对于正义有一种必然的永恒法则带来的普遍原理。探索人类动机的工作也好、“寻找自然哲学的真理也好、检验历史的各种结果也好、制定各种自己认为正确的法律也好”，都可以依据这样的原理。当这种手段被应用在道德与政治中的时候，会给予这些学科有不亚于自然科学一样的正确性。孔多塞说，由这种最新成果，可以制作出一堵与人类在其“未开化时代的各种各样古老的失败”隔离开来的永久的城墙。那就可以永久地防止我们回归到“古代那种无知的状态中去”。19世纪的辩证唯物论与这种思想是非常相似的。

从这样的逻辑脉络来考察的话，可以发现卢梭的立场是一种完全独特的东西。但是，卢梭和其他人一样也是从同样的起点出发的。他也是企图搞清楚事物的本质、权利、理性、正义以及合法性的原理。事件和事实，只要有一个，与什么地方都适合的类型模式不匹配的话，就不允许作为当然的东西来接受，就不能够看成是自然的东西。当然，这样的模式在现实中是否存在是另外一个问题。但是，卢梭的思想并没有达到把他理想中的社会秩序与普遍的体系及其无所不包的原理联系起来的那种程度。一个强有力的严格命令，说起来，就是一个社会的共同体——它的名称就是国家，就是社会契约，就是社会主权拥有者，也就是公意。

这样一个统一的共同体，是自主的、也是史无前例的，不具有外在的依赖的自足的东西。它也是所有道德和社会价值的源泉，是创造者，因而，也具有绝对的意义与目的。强调的重点发生了重大的变化，从认识转向了至高无上绝对命令。从启蒙哲学家所说的是

惟一的、能说明和决定所有的事物的原理出发，演绎出各种观念，总之，他们改变了姿态。重点就是所谓主权者的观念。他们定义下的这个主权者，既不会犯错误，也不会给市民带来危害。人类除了以社会契约来设计以外，已经没有其他的基准了。人类从那里接受了自己的人格和所有的思想，以普遍的原理这样的形态提出了绝对的基准。在那里出现的是，取而代之的、作为绝对基准的国家。这样的重点替换，到底意味着什么？下面要继续论述这个问题。

对建立起法国大革命基础的 18 世纪的思想可以从三个不同方面进行考察。其一，是对旧制度及其弊端不合理的批评；第二，就更加合理的、更加自由的行政制度提出一些积极的观念，比如说三权分立、司法独立和健全税收制度等观念；第三，伴随所谓自然秩序观念形成的茫然地期待救世主的出现。因为有这第三个方面的思潮，所以，18 世纪各种著述中的社会、政治批评经常给人以一种超越眼前的具体的不满和要求把目标指向更为远大将来的感觉。比如，直接言及封建制度的弊病与各种邪恶的批评极少，相反，就永恒的原理、社会首要的法则以及统治阶级与被剥削阶级、财产拥有者和无产者的出现是违反自然法则的，乃至出现了人类同类之间的斗争等问题，尽管是采用一种空谈的言辞议论，在这上面却花了许多笔墨。但是，所谓自然秩序这个概念所具有的原始动力到底寄寓在什么地方，人们都不知道。

当大革命积累起 18 世纪的教义时，几乎所有的人都有一种前所未有的、全面的革新到来了的感觉。但是，对大多数的人来说，启蒙哲学家所说的自然秩序的观念不过是一种只能够大致上接近，而并不能真正到达的理念，只是一种参照的教义。另一方面，在狂热分子看来，那是一条捷径，可以直接通往最后的终点不允许半途停止的推进力就蕴涵在这样的学说之中。

革命已经采取了共和主义的措置和群众行动。对反革命还采用严厉的报复手段。尽管如此，肃清带来的是肃清，恐怖导致的还是

恐怖，不知道何日何时完结。人们的感觉，焦躁不安到了极顶。而在这样的时候，罗伯斯庇尔在国民会议的演说中，依然把自己的目的称作最终为了确立自然秩序，实现自己哲学所承诺的东西。听他演说的人们的战栗感觉是不难想象的。以后巴贝夫在班达姆法庭上，如同缅怀中世纪福音派的改革家，像当年他们引用山上垂训的对教会的高僧进行演说那样，进行了自我辩护。他逐一朗读卢梭、马布利和摩莱里著述的片段，对那几位回想起罗伯斯庇尔的法官反问道：为什么真正信仰革命教父理论的人却要受到制裁？他们不是教导我们自然秩序会带来普遍的幸福吗？革命尚未实现所承诺的理想，怎么能说革命已经结束了？不仅巴贝夫，活着的吉伦特党的成员，1792年在罗伯斯庇尔垮台后，重返权力宝座时，还使用起与罗伯斯庇尔同样的语言，不断地诉说他们的自然法则。到了共和国二年，这样的学习才逐渐吸取恐惧的教训了。不久，邦雅曼·贡斯当和斯塔尔夫人那样的著述家们，作为对1793年做出的回音，他们开始提倡自由主义的经验主义。与此相反，科学社会主义与完全革命的观念，实际上，就是在自然的、完全合理的，而且在正确的秩序存在之前产生的一种精神信仰。

但是，在1792年的年末，一位吉伦特党的“自由主义者”认识到了这个事情的重要性。

萨尔给迪鲍克兰塞在信中这么说：

> 我们来看一下这个社会经常是如何分析各种原理的形而上学的抽象性和各种原理本身的！无论哪个政府都不是根据这种原理组成的。因为这样的原理不允许存在缺陷。因为这种单纯的理由，它也不能适用于严格意义上的政治团体。说起来，人类并不是完美无缺的。不仅如此，我敢说，社会组成的国家，一直在侵犯作为抽象概念的国民的意志。卢梭自己所说的精神，实际上可以也在这些原理里

找到。国民意志是安全的基石啊、在完美无缺的人民主权的借口下可以不受法律的制约啊、人民经常被描写成天使一般啊、所谓发现了适合人类的制度而无视人类的现实状态的理论啊、使人们认为人类自己是智慧的而放弃了如何使自己贤明的努力啊等等，这些没有本质区别的诡辩的结果是什么呢？……假如你也抱有这样的希望，那么我们就要对他们追求的完美无缺的奇异幻想拍手称道吧！但是，这样抛弃了人类的真正样态，结果人类不是要变成完全猛兽了吗？

(b) 现世的宗教

18世纪的启蒙学者们毫不怀疑地叙说他们自己新宗教的学说。他们面临严峻的挑战。教会主张他们为人类社会提供了绝对的依据，而且他们在人类社会生活的各个方面是终极的代表，还体现了整个人类的统一。教会谴责现世的哲学，认为其不论对于私人道德还是对于公共道德来说，都破坏了这些领域的两个最为本质的条件。因此，不仅破坏了作为伦理基础的东西，实际上，还颠覆了社会的本身。他们发问，没有上帝的存在，也没有那种超越精神的东西存在，那么你们为什么还要求人必须做出有道德的行为呢？18世纪的哲学不仅要接受这样的挑战，而且也要把这种批评指向教会。哲学家们，如狄德罗所说的那样，强烈地感受到了这一挑战，认为自己所述的道德不仅并不劣于宗教伦理，而且远优于宗教伦理，自己考虑的是神圣的义务。霍尔巴赫处心积虑地要证明对于伦理来说，唯物论的原理比“灵魂的灵性”的原理很早就有坚固的基石。抗议、反抗和自发性的哲学——18世纪的哲学，在它的反面，如何下定义来规定社会的组成、德性的保证呢？他们强烈地意识到自己被逼迫必须回答这个问题。他们的哲学已经接受了这样的暗

示。如果把这放在心上继续探究下去的话，自然而然会发现与18世纪的思想不同的许多见解。哲学家们非常着急地要证明：自己虽从自然秩序的理论出发，但是并不是无政府主义者，而是无政府主义的敌人。

对于教会，哲学家们这样发起攻击，即以天来启示的宗教当然是一种虚假历史的产物。即使作为一种社会力量来看，教会也是应该退出舞台的东西。教会把与人类生活无缘的“想象”规则引入了社会生活之中。教会的戒律与社会要求是不相容的。这种矛盾，对于双方都是有害的，完全是一种破坏力。教会是诉说超越世俗的禁欲主义，而社会追求的是社会美德和活力。教会主张人类为了拯救灵魂应该做出努力，但是，人类的天性却把他们的灵魂束缚在地上。宗教与科学的理论是存在着种种的分歧。无论诉说什么宗教伦理，在并不是邪恶发源地的地上都是没有说服力的。不管讲述什么会得到永远的回报，或者说将会遭受永远的惩罚，都是迂腐和不现实的，也不能够对人类的行为产生真正的影响，所谓会遭到制裁和惩罚不过是追求一种伪善。即使在这样的宗教教义取得成功的地方，修道院生活和禁欲主义消磨了人的生命也是一种浪费，或者是由残忍的宗教引发出不宽容或宗教战争。不仅如此，教会，对于整个社会来说，是用“想象”中的教义和基准来支持有害的专制的特权阶级，而且在理论上阐述这种阶级的正当性，使它的存在合理化。伏尔泰，当然，还有卢梭、摩莱里、爱尔维修、霍尔巴赫、狄德罗和孔多塞等人，他们都认为道德对于谁都是同样的东西。伏尔泰主义者以及无神论者都攻击宗教伦理观，乃至把这种伦理观说成是企图染指社会的一种谋略。卢梭的追随者们，却把注意力集中在原理、特别是社会统一的原理的问题上，提出人不应该是公民的同时又是基督教徒。因为两种信仰的忠诚是对立的，是要发生冲突的。

爱尔维修说：“我们在期待有益宗教的出现之前，首先要考虑

的只能是建立立法机关。……如果把现世的、精神的两种权力都给予英明的大臣的话，那么宗教教义与国家理论之间的矛盾马上就会消除了。……宗教的教义与祖国的教诲也就变得一致了。……迄今为止，被作为僧侣个人野心工具的宗教也能够成为社会公共的福音。”

霍尔巴赫也作了同样的论述。虽然卢梭、马布利与上述两位无神论者进行激烈的辩论，但是，他们的基本立场与这两个人并没有什么区别。因为，对于他们来说，焦点并不是存在不存在上帝，而是在于怎样做才能保证社会伦理的实施这个问题上。作为罗伯斯庇尔老师的卢梭以及给了圣鞠斯特巨大影响的具有宗教思想的学者马布利，他们的思想与其说是基督教式的，倒不如说更加接近希伯莱的旧约中的那些古典时代的异教思想。大革命时，罗伯斯庇尔所谓的上帝思想在起作用的认识就是一种犹太教的思想方法。在他看来，人类社会这部戏剧是在自然的审判下落下帷幕的。他是从18世纪的思想中得出这样的结论：这场戏剧的结局只可能在社会关系这个演出场上表演。从基督教的意义上来看，18世纪的思想家们，都不区分作为天国的一员与作为地上国家的市民之间的差别。整个18世纪的人们都充满了旧约圣经的思想精神，坚信一个世代的行为将会给他们的子孙带来报应与惩罚；或者如卢梭、马布利那样，认为被制裁的是个人，认为是个人的灵魂才遭到报应和惩罚；还有，他们都不把没有社会意义的罪恶和美德作为问题来看待。

把卢梭、马布利作为一组，把爱尔维修、霍尔巴赫作为另一组对比的话，两组之间的差别只有一个：即作为唯物论者的后者认为由社会的立法及其制度来保证道德行为就足够了，前者——卢梭、马布利却担忧人类会钻法律的空子。所以，他们认为，重要的事情是，要人们不要忘记，就算有人能够逃脱法官的眼睛，但是在这个世界上，还有着上级法院的最终的裁决。而且又如，对于不幸的人们或者受到伤害的人们，即使在现世不能对他们做出补偿的话，也

不能让他们认为社会是没有正义的而感到绝望，这是一件重要的事情。卢梭是超越了机械唯物论的合理主义界限，追溯到古代。他相信，古代人认为上帝是处在城邦国家之上，描述出国家生活的一个又一个场景。对上帝畏惧的情感深深地植根于心中。他们在国民宗教的祭祀典礼、运动会和公共的仪式中，感受到集体对共同体崇拜的激情，被盛大和激动人心的场面所感染。马布利甚至认为，没有外在的形式、制度和固定仪式的信仰，不可以被称为宗教。

如果考察卢梭的关于公民宗教的叙述，我们可以发现，除了有关上帝的存在和灵魂不灭的论述外，他的学说与爱尔维修的坚信有一种成为世界宗教的基石的思想几乎没有什么不同。爱尔维修说过："各种原理是从永恒的、不变的人类、事物的特性中发掘出来的，可以按照比证明几何学原理更加严格方法加以证明的。"所谓的各种原理就是指国家的法律和社会契约的条款。卢梭把对上帝存在的信仰作为社会的必然的思想方法，不仅是从有神论出发的，他和马布利的观点，都还出自另一原因。那是因为他们预先假设的基本出发点与合理主义者们是不一样的。爱尔维修、摩莱里和霍尔巴赫的社会和谐模式是把它作为一个现实存在的、认识问题，让人们去识别和实施。但是，卢梭和马布利却不一样，他们把这看做至高无上的命令，看做是人的意志问题。唯物论的决定论者相信知识是可以付诸实践的，而卢梭、马布利的关于人性论的观点，与这些唯物论者不同，以为他俩抱有很深的罪恶意识，所以不相信自然人性论。卢梭认为，不信仰公民宗教的人应该判处死刑；马布利则主张所有的无神论者以及认为唯心的宗教以外不再需要什么信仰的一神论者，也都要从共同体中清除出去。他们都认为，人类必须对上帝有畏惧之心，必须不断地切实地保持这种畏惧。

至今人们过分强调《社会契约论》中关于公民宗教的一章和《一个萨瓦省牧师的信仰自白》之间有矛盾的地方。只要涉及所谓存在人格神的纯粹的哲学问题，当然，后一著述会对唯物论者产生

冲击。但是，萨瓦省牧师体现出来的人与神之间的直接的强烈结合关系，不一定要被看做是反驳宗教的独立性的证据。如果必须把国家或社会作为人类思想的结果，那么，就要反驳宗教的独立性了。但是，罗伯斯庇尔的事例，就是后一种情况。如果把国家和社会看做巴比伦囚禁之前的犹太人社会那样，是在上帝的天意下存在的社会，而且人与神之间的关系如旧约圣经的叙述是不同的，也并不在社会制度、法律框架之外重新设计一些宗教内的阶级组织、法律和义务等体系，那么，纯粹的对宗教的敬畏之心和对祖国的敬仰之情之间就不仅没有冲突，而且还会合二为一，除罗伯斯庇尔那样的神秘主义行政官员之外没有职业僧侣，宗教仪式与国家仪式合二为一，供奉上帝也就是敬奉国家。

(c) 先验论与经验论

对自然秩序及其引申出的不变的普遍原则信念，是18世纪后半叶，几乎所有人普遍所持的、与孟德斯鸠的核心思想相对立的思想。但是，对首创所谓共和国的德性观念的孟德斯鸠的崇拜却盛行不衰。

摩莱里非常不理解社会形态是实用主义般的进化的学说，所以，他认为孟德斯鸠的《论法二精神》这本书是记叙曾经脱离自然状态、放弃自然状态的人的行为是如何焦躁和愚蠢地富有教训意义的读物。而西耶斯则认为政治是一门艺术，而不是物理学那样的描述科学。政治的目的是作出规划，创造现实，而且要沿着固定的模式进行。西耶斯认为自然法则从一开始就是存在的，而现在社会的诸多错误却是新产生的东西。狄德罗并不认为必须将了解历史是先行于懂得道德。狄德罗说：“与获得在搞清楚正确与否、应该如何行动以及关于人的知识相比，还是有必要先获得判断正确与否的观念，而且可以说，这样做更容易。”

卢梭强调的不是“为什么”而是“当然应该这样”，以此来回答孟德斯鸠。在屡屡被引用的《爱弥尔》的一节中，卢梭说，孟德斯鸠的思想，关于政治，严格地说，关于政治权利的，创造了“伟大但无益”的科学。尽管只有一个人，也是一个不幸地以处理以往政府的既成法律为满足，而且，“在世上，没有再比这两种研究更为不同的东西了”。卢梭自己也曾经提起过不同的地理环境会引起相对性的问题，但是，在这以后，再没有读到过他以更加普遍的观点所做的论述，他所言及的，当然是他认为对政治地理学必须持尊重的态度。在他论述经济学的论题中，也可以读到他提出过这样的观点。

孔多塞也和卢梭一样批评孟德斯鸠。他说：“与探索应该如何去做相比，他更埋头去探索现在这里存在的事物的原因，这是应为之感到可惜的。”

18世纪对孟德斯鸠的批评，不太注意到这样一点：我们可以看到，与相对主义相比，他更加重视地理以及其他的要因，可是这却具有深远的意义。在那些批评之中，客观的各种条件被赋予了多元性，可是人性却被要求具有同质性的观点作为一种假说摆在那里。连孟德斯鸠自己也不是“孟德斯鸠主义者”——如同马克思不是“马克思主义者”那样，他也相信从作为永恒不变事物内在存在的人类引出的自然法是存在的。根据爱尔维修和马布利的的说法，因为孟德斯鸠不承认人类心理是形成政治体系的惟一重大的要因，所以特意取消了这样的主题。对于爱尔维修来说，对权力的欲望和把握权力的方法是重大的要因。马布利的学说中，人类的情欲才是决定政治的要因，并不是由风土的不同或各种各样土地结构不同所决定的。他相信人类的心理无论在什么风土环境之下，都是同样的。从而，心理学知识对于朝着科学的政治学演进来说，是一条最安全的道路。

孔多塞等人主要强调作为排他的社会体系的条件——人类的各

种权利。我们应该把孔多塞的批评和他的关于法国革命、古代的政治制度及美国的政治制度的比较论述结合起来读。18世纪法国哲学中，没有再比孔多塞更为明显把理性主义的政治理论和政治的经验主义对立起来的人了。孔多塞反对古希腊政治哲学的经验主义。他认为那只是一种事实的科学，但是，相对于一般的普遍的各种原理、自然和理性，并不是真正具有基础的理论。古希腊的思想家们，并不想消灭邪恶的诸原因，只是想把这些原因搅拌在一起、达到中和的结果。说起来，替代组织的根本的矫正手段是：不拒绝偏见和不道德，而是试图让这些东西相互斗争来削弱它们的力量，不是驱逐它们、抑制它们。其结果并没有使人类变得善良、变得纯洁，而是变得丑恶、谬误、残忍和反抗。那时孔多塞站在与摩莱里很接近的立场，把这种经验主义作为我们今天所称做的改良主义的东西——相对于《自然法典》要通过不断努力把本来不完善的东西改造为完美的东西。摩莱里则把改良主义看做是使邪恶变得更难驯服，使人更为谬误，而且还会消磨参与激进改革的能量的思想。孔多塞与18世纪所有的先哲一样，是从人性的永恒不变——必然性，或者更确切地说从由人性赋予人类的权利来论证激进的改革理论的。根据他的理论，希腊人虽然具有权利的意识，但是，并不能够思考这种权利特有的结构——不能从深度、广度和本质来思考人的权利。他们注意到的只是遗产、继承等那一套的权利，而没有形成逻辑的客观的框架体系。

就连美国革命也未能充分地意识到这些原理。美国革命家也还没有掌握不用担心立法者将各种偏见或情欲夹带进政治制度中去的一劳永逸不变的原理。从而，他们的目的仍然没有着眼于在自然和普遍规律得到巩固的、坚实又永久的基础上建设一个平等、自由的人类社会。他们只是满足于在现实许可和容易处理的范围内“为有财产继承权的人”制定法律。因此，美国的社会制度是在富人的寡头政治与穷人的随波逐流之间找一个平衡点的例子。这种探索在促

进专制政治。与此相反，法国革命体现了绝对的转换。

> 我们终于到达了哲学影响到思考事物的阶级的时代。而且，这些有思想的人们会进一步影响大众和政府。这种影响已经不是渐进的东西了，在有的国家诱发了整个国民的革命。而且，也确实保证了包括整个人类在内的普遍的革命在什么时候必定会到来。……在经历了几个时代的错误之后，在充满了缺陷的理论迷宫中彷徨之后，著述家们……从同样的原理中引申出……具备感觉、能够梳理事物条理的人们的……获得了关于这样的人们的真正权利的知识……得到了从我们自身的感情和我们的道德本性中产生的法律。

法国革命和美国革命相比，是完全不同层面的事件。法国革命是一场涉及人类生存的所有领域、所有场面那种意义上的革命。与它相反，美国革命是一种纯粹的政治替换。不仅如此，法国革命把平等请上了国王的宝座，完成了基于人类自然权利的同一性的政治转型，而美国革命把不平等和妥协作为一种基础满足与社会各种势力达成均衡。

脆弱的人类具有建立起绝对终极意义秩序的社会能力的傲慢和不虔诚，一方面引起了埃德蒙•伯克的善辩的批评，另一方面，导致了约瑟夫•德•梅依斯特尔和鲍纳尔及其一派宣扬神政的绝对主义。

第二章　社会模式与自由——爱尔维修与霍尔巴赫

(a) 理性的同一性

现在我们进入问题的核心：自由处于矛盾境地之中。理性体系的创导者们，回答了当政者及他们的辩护者们有意或无意忽视、回避了的人性问题。所有的罪恶、劣行和不幸都是由于人们或者并没有按照自己的本性来办事，或者因为无知——既得利益的特权阶级使得这种无知得以流传和蔓延——而不能够按照自己的本性行动。如果人们愿意深入探究一下自己真正本性的话，那么，他们就会发现若干普遍自然法留下了痕迹；如果自己一个人循着自己的本性去行动，那么，他的行为自然而然地与大自然的法则从整体上保持一致，这样就可以避免历史生活中一切的纷扰和冲突。

现在的问题是，人性并不是人们所想象的那样，犹如冥顽不化、不服驾驭或不可预测的亚当，相反，这种本性是人类具有同质性的依据和保证。

这种相反说法的基础是有着重要的哲学前提的。人们对于18世纪哲学家们的哲学王国抱有许多困惑。而下面这种情形使事情变得更加糟糕，即从严格的意义上讲，这里所说的哲学家并不是“哲学家”这个单词本义所指的那种哲学家。正确地说，他们应该算折中主义的杂家。他们既是柏拉图和笛卡尔的继承人，又是洛克和休

谟的弟子，同时还继承了这些理性主义和经验怀疑主义的衣钵，还吸收了莱布尼茨和孔狄亚克的相对理论。甚至连实用主义奠基人的爱尔维修，或者连物质决定论的最重要的创导者霍尔巴赫也没有能清晰地表明自己的观点。但是，这里有必要把所有 18 世纪思想家中潜在的前提影响到研究对象的共同要素总括一下。追随笛卡尔的足迹，以后的启蒙哲学家认为真理是客观的、独立的，而且是可以被人类所认知的。例如，霍尔巴赫认为，真理是我们的观念与事物本质一致。爱尔维修认为，即使所有最复杂的形而上学的命题都可以归结为"一就是一，二就是二"那样的简单事实的问题。在大自然井然有序的结构中，认识对象和人类的认知力之间必然存在着直接又精致的关连。

爱尔维修、霍尔巴赫和摩莱里反复强调错误只是偶然的。如果不是劣质教育和违背人性的贪婪的影响导致无知或特殊的情愫和利益妨碍了我们判断的正确性的话，那么，我们每一个人都会正确地观察并做出合理的判断。只要真理以恰当的方式提示自己，我们谁都能够发现它。

卢梭王国中所谓作为拥有主权的每一位成员谁都不得不以全人类的意志为意志，那是因为人类的一般意志在终极才是笛卡尔的真理。

爱尔维修甚至更加进一步否认能力和才干的任何先天差别，认为这些不过是环境和机遇的产物。划一的教育把所有的儿童都安排在极其相似的环境之中，孩子们服从于几乎完全相同的影响和联系，这些会把才干和能力的差别削减到最低限度。由于创导者们的热情，这种理论被革命的平等主义者、尤其是邦纳罗蒂采纳。爱尔维修指出，天才是可以后天养成的，你可以有计划地提高一个人的天分。

作为 18 世纪同一时期思想家的理性主义者们和经验主义者们在向对手夸耀时，几乎都以同样的口吻宣称：与他们的对手相比，

他们的理论是纯粹地建立在经验基础上的。他们从来未企图强求别人去观察或研究谁，并借此来知道他（她）如何行动、他（她）真正需要什么。但是，这种对经验的强调并不是直接针对哲学的理性主义，而是为了反对极权，揭露宗教和传统的教条。经验主义曾经一度被理性主义关于人性的假设所削弱，其假设为“人的本性说到底只有一种统一的属性——理性，或者最多只有两种，即理性和自爱”。

如果另有一种像人一样的族类存在，如果我们撇开偶然的特征，把相同的本质提取出来，那么，一个建立在最简单的原则基础上的普遍道德体系，就不仅具有明显的可能性，而且会变成现实。这个体系的精确性可以和几何学相媲美，这样自洛克以来的哲学家们最热切的梦想成了现实。因为这个普遍的道德体系是思维认知的产物，又因为大自然确实给人类预设了道德秩序，于是人们才能够有目的有方向地追求幸福。那么，事情就很清楚了，所有现存的罪恶、混乱和痛苦，大概都是由人类自身的错误或无知造成的。

然而，人类不仅仅是理性的动物，还具有特别的和无法揣摩的情感。“请问这些原则的简洁性和统一性真的能够和人们错综复杂的感情相吻合吗?”爱尔维修回答：不论人们的要求可能是多么不同，他们关注事物的方式在本质上是一样的。

没有必要认为个体在现实中拒绝使自己的情感服从理性一定是理所当然的事，而实际上我们一直在这么做。到了18世纪，孔狄亚克的发生心理学帮了哲学的大忙，而它的鼻祖却是洛克。洛克的学说旨在说明，人脑在刚出生时只是白板一块，没有天生的思想，没有性格，也没有恶意，一切都是教育、环境和观念的影响造成的。人是一种很容易改变的物类。人性非善也非恶，关键在于他所处的环境。一个人全部的恶德和恶行都是由于罪恶和习俗的影响，这种影响甚至可以进一步追溯到莫诺利和霍布斯所谓的罪恶的“第一环节”的说法。那是重大的错误，他们认为人性是恶的。建立在

这个前提上的习俗和法规旨在阻挠人类和人类正当的抱负，它们正如鸦片一样使得人们堕落，而权力正是它们的残暴秩序的坚强保障。

人是教育的产物。教育，从广义上来讲，当然包括规则，它可以使人祛除不利于社会和谐的情感和冲动，养成对社会有益的感情。在一个宗教影响消逝、以社会效用为惟一裁判准则的社会中，教育和其他任何事情一样必然汇集到政府体制中去。教育成为一种管理的手段。爱尔维修、霍尔巴赫、摩莱里等自然主义者们，和卢梭一样，认为最后人只会成为国家法律的产品。政府可以随心所欲、为所欲为地“捏造”人。爱尔维修被隐蔽的秩序创造者们的力量和建树深深地迷醉了，他能使得吵架的人心平气和，能够走出传统及其积淀的迷宫，他能够制定如何塑造理想中的人的规则。而卢梭崇尚的立法者实际上是一位伟大的教育家。

（b）利己主义

人类的利己问题是18世纪理论的中心论题。也许，任何和谐的社会类型都是建立在自爱基础上的。18世纪的思想家们断言，无论如何，自爱都是社会合作最重要的特征。他们感慨道，自爱是大自然赐予人类的最宝贵礼物。没有对幸福和快乐的热忱，人类会急剧地退化，会变得冷漠。爱尔维修、卢梭、摩莱里、马布利、霍尔巴赫和其他许多思想家都认为，没有对幸福生活的向往、追求，人们就永远也不会达到真正的自我实现，而自我实现只有在有组织的社会中，在人与人的社会互动关系，才能实现。

自爱是道德的惟一基础，因为，它是人类和人为关系中最现实也是最重要的要因。从而，它提供了一个简单而又可靠的标准，并以此来判断人们如何行为以及什么可以使他们获得满足。但是，这个原则的主要价值却在于天然的自利决不会无可挽回地陷于与他人

和社会的冲突中，它可以使人们团结在一起，而这是其他什么或任何先验的律令都无法做到的。正如莫利诺所言，自爱本质上是和慈善的本能紧紧地持久地联系在一起的，它在社会关系范围内所起的作用就像牛顿的万有引力定律在自然界所起的作用一样。用爱尔维修和霍尔巴赫的话来说，大自然高度有序，如果别的人不快乐，如果我们不能够使他人快乐，那么，我们自己也得不到快乐。这不仅因为人们需要因别人快乐而感到愉悦，而且由于宇宙的实用性，人们的经历和利益在一个较高的层次上密切相关，这样一个人在为自己谋福利的同时，也必然会给他人和社会带来好处。霍尔巴赫把那种邪恶的人叫做糟糕的计算器。美德不过对那些对于自己和他人同时真正有用的东西的明智的选择。理性是谨慎做出正确选择的能力，而自由是关于导向幸福的实际知识和按这种知识行动的能力。任何牺牲个体利益的行为都是不允许的。相反，如果一个立法者强求牺牲个体利益的话，用马布利的话来说，他一定在发疯。有人可能向我们许诺有更多的共同和永恒的未来的好处，让我们放弃眼前的利益。为了得到这些将来的利益，人们恰恰可能丧失自己的灵魂而将若干自身利益牺牲于社会。这样共同的利益整体就会增加，而这种利益体现在社会利益中，但是，同时人们自己特有的利益不可避免地消失了。最后，如果社会内部的集团利益消除并且被整体利益所取代，是由人的本性演绎而来，那么，这个整体利益不是别的，正是个体利益的扩大。它对于我们每个人都是均等的。个人的真正利益天然地包含在整体利益之中。

自私和邪恶都没有好处。联想起柏拉图的话时，霍尔巴赫说，包括幸福在内的灵魂的和谐，只有在个人与他所处的环境安然共存的时候才会实现。人们被感情所煎熬，受贪婪折磨，因沮丧而精疲力尽，在纷纭杂乱的欲望中摇摆不定，他灵魂的和谐被破坏了，于是他的命运就悲惨。简而言之，即使从严格的实用主义观点来讲，美德会获得自己的回报。具有美德的人，也就是我们的作者不厌其

烦地写到的那些人，是不可能不快活的。从而，最快乐的则是这样一批人，他们意识到自己的快乐存在于对事物必要秩序的自我调适，也就是说，存在于对自己与他人和谐的快乐追求之中。所有的悲剧都是违背自然秩序的徒劳尝试的结果。凡是违背自然秩序的人都不得善终。卢梭所说，所有的悲惨和罪恶都是由于人们太注重自尊而忽略了自己的弱点和正当的、天性的自爱。

有益的是美德与真实。这不仅仅是在有限的实用主义意义上，说它真实是指它在一定的范围内产生了效果。这里指的是宇宙实用主义。事物本来和谐，它们的正当性通过自己产生的效果展现出来。它的正当性也就是它们的真理，因为宇宙既是一个真理体系，同时也是一个预先设计的、用来产生效果的神奇机械。

社会和谐的模式不能由社会本身自发地产生。要认识其本性设计，需要有意识地进行安排。利益群体的天然划分必须通过人为确定才能够实现。

达致社会和谐是立法者的任务，也就是说，立法者有责任使个体利益与整体利益达到协调。爱尔维修指出，立法者应该找到将人们置于向善的必要境地的办法。这可以通过建立机构、制定法律、教育和适当的奖惩机制来实现。立法者遵照人类自爱的本能行动，他可以使人们以正义待人，他能以这样的方式引导人们的感情，避免了人们的破坏性，从而产生了好的结果。法律的目的是告诉人们他们真实的利益，说到底是美德的别称。如果有一套清晰而有效的奖惩分配制度，达到这一点并不困难。一个最广泛意义上的合理的教育机制可以使人们头脑中形成牢固的美德会受到奖励、罪恶将得到惩罚的观念，这其中当然也包括公众所赞许和反对的。“整个金碧辉煌的艺术大厦由完备的法律所组成，它们明智而渊博，足以以这样一种方式知道我们的自爱。干脆这么说吧，它引导我忘记了自己特有的利益去自爱，这样的牺牲给我带来的是慷慨的回报——制定了智慧而又精练的法律。”马布利写道。这既是外部安排问题，

同时也是教育问题。个体的利益在合适的机构安排、帮助之下，可以从整体利益中得到补偿，这样公民个人合法的需要得到了满足，也就不会有反社会的冲动了。我们可以使他完全意识到这一点，并且使之按照某些原则行动。

爱尔维修和霍尔巴赫指出，假如世俗的利益处理得分明，仅此一条就可以造就具有美德的人。只要法律完备，也能够造就具有美德的人。因此，社会的罪恶并非是人的天性腐化的结果，而是立法者的失误。假如我们承认人们在做事情时本能地自利而忽视了整体利益的话，这种说法也并不是毫无根据的。因为，个人只是构成社会和谐大厦的天然材料。某一种法律执行的结果可能是除了傻瓜和先天残疾者没有人会不快乐的，除了无知者和愚蠢的人之外，将无人犯罪。这种社会之所以还没有实现，并非由于个人的缘故，而是因为政府不能通过教育和合适的法律来塑造理想的人。因为首先只有人们的现实本性发生一次整体的转变，才会导向自然秩序的恢复。这样，利益的自然的同一性，完全被人为假设的同一性在前面严密地遮盖住了。

至今教育只有过偶然的机会，做了那种为错误箴言祈祷的事情。但是，现在我们应该记得：一切幸福都来自于教育的恩赐。“人类的尊严和幸福掌握在自己的手中……要想快乐和有力量，没有什么再比完善的教育科学更有必要了。”立法者、道德家和自然科学家应该携起手来，通过教育的实施来塑造理想的人，当然其结论也是在相同的基础上融合而来的。政府可以应用自己手中的权力来培养人才，在国家内部提高或降低能力标准。爱尔维修和霍尔巴赫坚持认为，这和气候与地理没有丝毫的干系。因为人们的思想观念对于他们对待整体利益及其他公民和整体和谐模式是如此重要，所以，政府格外关心人们思想的塑造并实行言论检查制度的做法也就不足为奇，而且变得十分必要了。

(c) 自然秩序、立法者和个人

这些关于自利和教育的影响力的思想具有深远的社会和政治意义。因为只有在谈及社会效用的时候，正义才有意义。那么，就很明显，正义的行为是指对更多的人所做的有益行为。因此，也可以这么说，道德乃是由大多数人的利益组成。大多数人即体现着正义。“不言而喻”，爱尔维修说，“正义本身总是一种被天然地匹配着镇压邪恶的、把人引向善的境地的权力”。那么，为什么在很长时间里代表少数派利益的极少数人——当然是不道德地——操纵了别的大多数人呢？那是因为无知和误导的影响。所以，目前的当权者致力于维持无知、阻碍天才和美德的成长。因此，很明显，没有政治结构的改观就不可能有教育改革。

塑造人的艺术，即教育，说到底依赖于政府的结构。自爱在政治领域的延伸就意味着对权利的热中。政治智慧并不压抑这种天然的本能，而是使它得以发泄。这种欲望的满足正如个人正当自利的满足，有利于美德的养成。从这个意义上讲，民主制度似乎是最好的制度，因为它满足了全部或绝大多数人的权力欲望。

这种哲学的极权主义潜在性一目了然。然而，它们都是认真的。这种驱除罪恶和不快的自然体系的观念恰恰是极权主义。假设事物的自然规律是可怕的，而且，确实不可避免地导向这样一个政权“它宣布自己体现着这种完美性，它强迫自己的国民承认和屈从，而它给自己的对手却冠以邪恶或反常的罪名”。

最大的危险来自于这个事实：远非否认个人自由和权利，远非要求个人牺牲和放弃利益，这个体系郑重地重申尊重自由、自利和权利。它声明除了实现这些别无他图。这样一个体系极有可能变得更趋向极权，的确如此，因为它预先承认万物，因为它认为所有自由的前提都应该优先处置。它宣称自己根据定义可以和以前一样通

过积极立法来满足人们的需要，而不是放任自流，进行遥控监督。当一个政权根据定义实现权利和自由的时候，公民就被剥夺了任何可以抱怨、申诉自己被剥夺权利和自由的权利了。这一点最早在雅各宾政治激进派的实践中体现出来。

因此，在卢梭看来，他的最高统治者有权要求公民与自己的权利、财产、力量、身体和生命完全隔离开来，然而，并没有真正放弃自己权利的人。在他看来，保留若干权利的思想和谈论反对最高统治者的言论都意味着对整体意志的背叛。前提是整体意志不会要求或强迫更多的内部关系一致的放弃者，国民不会改变现状，因为只有最高统治者才有权力决定必须放弃什么，不许放弃什么。卢梭的最高统治者犹如自然秩序，从定义上讲，它只是保证人们的自由而不是其他东西，既没有理由，也没有什么根据会去伤害公民。因为这对于它，正如无因之果一样，是不可能的。

我们没有必要坚持认为爱尔维修、霍尔巴赫或者他们的学派中的某一成员从来没想到过把暴力和直接的强制来作为实现自然秩序体系的手段。虽然我们不必超出他们的想法任意加以引申。洛克所说的三大自由突出地体现在他们全部的社会教义的问答集里。他们根本想象不出自然社会的模式会与自由——人类真正的自由发生冲突。他们认为自由程度越高，自然秩序的实现也就越近。在自然秩序体系里，简直就没有必要限制言论自由。违背自然秩序的事情是不可想象的，除非傻瓜和堕落的人才会那么做。倒是重农主义者当仁不让地捍卫社会朴素的、忠实的、永恒的和能用证据展现的“自然秩序”。米歇尔·德·拉·利凡尔（Mercier de la Rivière）宣传要在人类社会中实行“有证据的专制”。绝对的君主就是“自然的由于具有证据而不能否定的力量”的载体，他排除了任何因为政府机关的过失而造成的专断。然而，那时代的重农主义者却坚决维护言论自由和“完全行使”个人自然权利。建立在科学的自然证据基础上的政府只能够鼓励言论和个人自由！

18 世纪自然体系信奉者们认识不到下面的道理：积极的模式一旦设定，原本可以囊括到这种模式中的自由反而会在其框架内受到束缚，会失去他们外在的正当性和意义。而框架外部的领域就单纯地变得混乱，大概自由的观念完全不适用于外部领域，因此，外部领域就在重复声明承认自由的同时，另一方面又变得允许否定自由了。罗伯斯庇尔只是欧洲革命者中第一个在旧的统治秩序下极力保卫言论自由的人，但是，他一旦掌握政权后却变成了对言论自由的无情迫害者。引用革命后期发明的反对言论自由的那个著名的诡辩：提出言论自由的要求，在革命胜利之后就变成反革命的东西了，这就成了反革命的自由。因为为了支持革命，没有必要再拥有这种特殊的许可了。所以，当然，不允许反革命的自由存在。

如果我们更加进一步详细地考察自然秩序的思想，我们就会看到它走向最初的个人主义的对立面。尽管个人似乎是万事之始，万事之终，实际上立法者起着关键的作用。他要求根据确定的形象来塑造人。目的并不是要人们尽可能自由和完全地报答自己，坚持自己的独特性，而是创设正确的客观目标、条件和教育人们，使他们适合美德社会的模式。

第三章　极权主义的民主主义——卢梭

(a) 心理学的背景

卢梭和他的同时代人一样，也经常在某种意义上将自然以及自然法则应用于揭示宇宙的逻辑构造。但是，相反，他也有认为精神在征服自然力、使自然力从属于人类自己的活动与成果的时候，这自然力是一种与前者相对立意义上的自然力。他认为，社会形成之前历史，处在未开化的自然状态，是被自然力所支配的。社会形态的诞生标志着人类精神世界的胜利。

卢梭认为、对于唯物论者来说的所谓自然法则被比喻为将要发现投入工作的一架已准备好的机器；另一方面，他却认为，自然法则就是国家，成为国家也是它的目的。这也就是至高无上的命令，即人类社会绝对的法则。唯物论者只是在讨论这个问题将要结束的时候，开始发现个人的准则与社会准则相对立的问题。而且，即使在这时候，[他们] 坚信两者之间有协调的可能性，还没有能够认识到高压政治这一问题的存在。而卢梭从一开始就意识到高压政治这一问题的存在。而且，他也认为这确实是个基本的问题。

一个失去母亲的流浪汉、缺少家庭温暖和被人爱的卢梭，他经历过那充满了渴望亲情的梦想，却经常由于人类的冷漠、或者由于现实、或者由于观念而不能实现。饱经挫折的卢梭连对自己应追求

的东西也很难做出抉择，到底实施解放人性的教化呢，还是实施破坏人性的教化？是做一个孤独的个人呢？还是做人类群体中的一员呢？所谓的人，是被人改造得变得善了呢？还是变得恶了呢？是变得幸福了呢？还是越来越不幸了呢？也很难就这些问题做出结论。他虽然叙述着不能够与环境协调的自我中心的人们的精神苦恼，但是，他自己也不过是他们中最具有代表性的一个人。一方面，卢梭是身处矛盾的包围之中，是矛盾的集合体，是一个隐士般的无政府主义者。他渴望回归自然，不断地做着火热的梦，反抗所有的社会传统，充满了感情的悲哀的卑屈的自我意识，也因此经常抱有不能够与环境协调的幻想。另一方面，他又是斯巴达和罗马国家的崇拜者，经常叙说着个人主义要在纪律和集团之中被淹没而消失。这种双重人格的秘密，潜藏在他苦恼的偏执狂、律己主义者的嫉妒的梦中。

《社会契约论》是《论人类不平等的起源和基础》的人格的一种升华。在《爱弥尔》及其他著作中，他描述了成为脱离未开化状态之后的一时冲动与对文明社会应尽的责任之间的斗争的牺牲品那些人们的不幸。然而，字里行间也寄托着卢梭自身的苦恼。他“总是在自己的性癖爱好与职责义务之间摇摆不停”。既不是完全（自然的）的人类，也不是完全的公民。因为，一次也没有达到过与自我相一致，所以“也未曾对自己、对他人起过什么作用”。如果不能回到未开化的自然状态中去，这种痛苦若要得到拯救的话，惟一的途径就是：要么对由自然力带来的原始冲动取完全自暴自弃的态度，要么使得自己的人性完全改变。在后一种场合，有必要用相对存在替代绝对的存在，用社会意识形态去替代个人的自我意识。人类必定不是把自身看做“封闭的一个完整的全体”，必然把自己看做分数的分子，而“‘公’处在分母的位子上的、有与社会全体关联的价值的”一员。为了创造一种不提异议、没有离心的反社会的欲望的纯洁无瑕的群体，将必须强行采取固定了感情与行为的、严

格的而且又是普遍的样式。这个课题就是要塑造只把公意作为自己的意志、而且把这种结果看做自由的公民，而不是要塑造每个个人其自身都是独立封闭的实体，为自我本位的紧张所压迫而感到苦恼，认为是在被奴役的那种公民。卢梭是授教人们自发的浪漫主义感情的先哲；另一方面，他又一直认为产生人类贪婪欲念的根源是道德的堕落和社会的邪恶，他也正为这种贪婪的欲望所困惑。从而，他崇拜斯巴达苦行修炼的美德，并把它神圣化，他谴责文明的异化，认为文明社会只是表达了征服欲、超人的名誉欲望和人类的生命力的解放，而忽视了道德。面对人类相互竞争的现实，卢梭意识到自己的灵魂中曾经经历过竞争的那种人类特有的、甚至可以说是一种新鲜的意识。这样的人类或出于内疚的罪恶感，或出于厌倦，他们希望从名利欲与竞争心中解放出来。

本章将分析三个极权主义的救世主义的典型代表人物——罗伯斯庇尔、圣鞠斯特和巴贝夫，同时说明他们那种偏执的性格。最近，我们已经获得了一些实例，即心理上的偏差造成意识与极权主义意识形态会不可思议地有机结合起来的事例。某些人，因为与伙伴、同胞之间不能发现保持均衡的关系，所以企图从独裁统治这种孤独的优越中寻求能够得到拯救的东西。这样的领袖，把自己作为绝对教义的本身，把这种教义与拒绝他人的主张合为一体，他人的拒绝服从，不是被看做与普通自己不一样的思想观点，而是看做违反道德的，甚至看做是一种犯罪。这样偏执领袖的特征是，当他遭受到反对时，马上会失去不安定的均衡保持的临时的镇静，会产生一连串的自怜、被害的妄想，甚至成为企图自杀等种种欲望骚动的牺牲品。这种类型的人物中的少数人成为领袖，会以此得到解脱获得拯救，而这种类型的绝大多数人，却在成为极权主义运动的一员后，或者在归依其他排他性教义之后，才会从失去平衡调整的自我意识中体会到被解放的感觉。在进行非常紧张、群体精神异常的而且激烈的斗争时代，会唤醒那些平时潜伏在心中的不太重要的品

性，这些品性此时却占据了心理主导地位，使他们处于一种异常神经过敏的精神状态之中，而这种人往往是占据了领袖的位子。

(b) 公意与个人

对于卢梭来说，既要坚持规律，又要捍卫他的个人自由的理想，是头等大事。他感到非常自豪，英雄意识尤为敏感。从而，极其敏锐的闪光与危险并存的模糊不清的意识，占了卢梭思想的主流。关于个人，一方面不能够从属于自己意志以外的东西；另一方面，他又渴望着有必须遵守的一定的客观基准。为了解决这个矛盾，他就把外部的基准——自然法则作为更高的追求，或者作为一种更是真正自己的、也是卢梭所说的人类的内在声音。卢梭这样的阐释正解决了他的矛盾。从而，即使人类被强制地遵照外部的基准(自然法则)，事实上人类又正是按照自己的真实意志去做的，所以，仍旧是自由的，而且，倒是比以前更加自由了。因为，自由是超越自然的原始本能的精神的胜利。这样，既接受了道德的义务，又通过理性的意志与义务的责任感去规制不合理的利己欲望。承诺由社会契约所规定的义务，是标志着人类个性的诞生，踏进了获得自由的大门。行使普遍的公意，每一次都是对人类自由的重新肯定。

公众的公意问题，可以从个人伦理与政治的合法性两个方面加以考虑。狄德罗是一位提出个人伦理问题的先驱，他先于卢梭在《百科全书》的关于“立法者”与“自然法”的两项阐释中言及了个人伦理问题。和卢梭一样，他也考虑到了自由与作为外部绝对规律的自然法则要取得一致是个二律背反的难题。对于狄德罗来说，似乎无法接受这样一种观点：即他认为不能够把现实的个人看做正义与非正义、正与邪的最后的惟一的审判者。人的独立意志经常是值得怀疑的。只有公众的公意才是惟一的审判者。因此，人也都应

该依据普遍的善和普遍的意志（公意）来进行判断。对公意提出异议的个人意志，必须放弃他们自己的人性，把自己的人性（意志）改变。公意必定是教导个体的人“到达什么程度才能属于人类，才是市民，才是公民，才是家长，才是孩子”，“什么时候应该生，什么时候应该死”。公众的公意应该规定人类所有义务的性质与界限。像卢梭一样，狄德罗渴望，除了“整个人类”发生纷争，其余的场合，都要保留人类的自然的而且也是最神圣的权利。但是，尽管如此，他也与卢梭一样，接下去的话马上就指出普遍的意志应该对人类自然的观念与欲望加以引导，使它们与公意保持一致。不论人类考虑什么，只要这种思想与欲望与公众意志一致，总是善的，伟大的，崇高的。不用说，单凭这一点，就可以给这个人以人类一员的资格。他说：“从而，绝对不能忽视这一点。不这么做，你一定会对宽容、正义、人性和美德等观念的理解发生动摇。”狄德罗对公众的公意下了两个定义：第一种是，他宣称，公意将会保存在所有文明国家的法律条款之中，保存在野蛮人的社会行为之中以及保留在敌对的人类所签订的契约之中，甚至保留在受伤的动物的本能的尊严之中。第二种，公意是“理解成可以推导出要求同胞各个人放弃情欲，那么你的对手也有同样要求你的权利吧，这样一种纯粹行为”。这也就和卢梭在《社会契约论》初版中的关于公意的定义是相同的。

最终，对于卢梭来说，公意也近似于数学那样严密的真理，或是柏拉图式的思想。不论已经觉察到，还是尚未觉察到，公意都是作为自己的实体客观存在的。但是，人类精神必定会发现公意，然而，一旦被发现之后，如果不能公正地接受的话，对于人类精神来说，也就成了背叛自己的意愿了。这样，公意在人类外部的同时又在人类的内心。人不可以容忍表示人格的偏好。这不是他同意还是不同意的问题，而是这样一个问题：你的提案是否与公意一致。“如果我的独特的思想取得了胜利的时候，那么，我也就是违背了

自己的意志。然而，实际上这个时候，我应该说是不自由的”。因为，所谓自由，是指具有一种能力。即，具有清除那种企图把凡是我忠实于自己真正个性的意志的客观的真与善隐藏起来的个人的或集团的想法、利益、嗜好及偏见的能力。反过来，如果我生来具有的本性是正确的，那么我必定具有这样的能力，这种能力使用于个人，也使用于人类。无论是谁都必定选择自由，如果有必要的话，也会强迫他们自由。

公意，最终成了启蒙与道德领域的一个问题。虽然达到协调与全体一致是公意的作用，但是，作为政治生活总的目标是让人们在任何约束的情况下，作好准备，进行把公意作为自己意志的人的教育。必须根绝人的自我意志、改变人类自然天性。“每一个个体自身都是一个完全的而且独立的个体，将不得不使自己转变成给予他生命存在的源头——大的群体的一分子”。个人主义不得不为集团主义腾出空间，利己主义将让位与道德至上主义，也就是个人意志也必须把席位让给公意。立法者，“总之，必定从人们那里得到一些力量，作为交换，又必定要给予人们一些适合人类的、他自己那里原来没有的、没有别人帮助不能使用的新的力量。随着这些原先人类天生就具备的力量的被完全毁灭，那些新获得的力量就会更加显示它的伟大与持久，于是，使得新的制度也更加安定和完善。[立法者] 作为公民的个体，他默默无闻，离开他人，他将是无力的，会毫无建树。但是，他从市民全体那里获得的力量等于或大于所有个体的总和，这样，立法机构也将趋于更加稳定与完善”。就如唯物主义者，他们的最终目标，不是个人的自我表现，不是个人独特才能的施展，也不是个人实现自身的认知和独自存在方式，而是根据集团的特征、生存原则，个人在集团中完全消失，也正是体现了个人的特征和生存的原则。所以，这种目标是训练人们“俯首听命于公众的幸福”的统治，实际上是塑造出一种不对特定的私人忠诚的人、或者说只有对社会忠诚的人，也就是卢梭所说的创造一

种不具有特殊利益的新型人类，创造一种纯粹的政治动物。

(c) 公意、人民主权与独裁

卢梭认为被客体化了的公众意志是至高无上的公意，正如前面所说的那样，公意本质上代表了自然调和的某种法则。为了使得这一法则与人民主权的原则以及人民自我表达的原则相结合，卢梭提出了一种极权主义的民主主义。导入这种极权主义的民主主义，作为后面一种原则的民主主义只是被少量地采用，加上卢梭风格中的火一般热情的催化，就此，18世纪人类关于社会基本原则的思考，从理性思索的阶段进入到伟大的集团经验的实践阶段。以此为界，它标志着近代世俗宗教的诞生，不仅没有在观念的体系上停下来，还成了一种充满热情的信仰。卢梭的观点是综合的。这种观点自身，是把自由倒过来在极权主义的民主主义中构成，把自由这一本身有矛盾的观念放在极权主义的民主主义中进行考察。这种定型构成的考察方法也是把它的二律背反的特征引人注目地显示出来了。这种方法也就是采用关于意志的逻辑来论述。无论个人希望有公众意志，还是不希望有公众意志，都客观存在着某一种观念要充当着公众的意志的事实。为了实现公众意志，首先人民必须要把它作为自己的意志。如果人民不把它作为自己的意志，也必须使他们把它作为自己的意志。因为，所谓公意是潜伏在人民的意志中的。

民主主义的观念和理性主义的原则，被卢梭用来作为解决这个二律背反问题的手段。根据卢梭的推理，人们不是一部分人或他们的代表，只有全体人民行动的时候，公意才开始显示出来。第二个前提是，公意不是种族、政党乃至利益群体的意志的表示，而是作为纯粹的政治类型人类中的个人意志的表示。两个前提都是建立在同一个假设基础上的。这个假设是：所谓市民的共同体存在着，所以无论谁都能够抛弃部分的利益和对群体的忠诚。同样，人类作为

理性的存在，抛弃其特殊的情欲及利益，而且放弃他们那种会模糊他们评价标准的“想象”中的基准，那么也会得出同样的结论。人只有作为集合的人民共同行动的时候，作为市民的自然人性的能动地存在才会开始显示出来。如果国民中只有一部分人把公意作为自己的意志而集合起来，那么，所谓市民的自然人性的能动存在也就不存在了。他们表现的只是部分意志。此外，还有这么一些事实：部分个人正确的人性还不是公众意志的体现，当所有的人还没有达成共同的公众意志的时候，他们就已按照自己意志去处理某些事情了。某个个人意志不能成为公众意志是因为它还没有被所有的人使用。另一方面，如果意志缺乏正确的方向，那么即使事实上所有的人已经有了某种意志，这事实还不能够算是公意的表现；仅仅是所有的人所具有的意志还不能成为公意，只有当它与客观意志一致的时候才开始是公意。

在这里，所谓主权的行使都不能看做是利益的相互作用、所有值得考虑的关于平等观点的平衡、各种利益的权衡。它隐含了对某种真理的支持，对部分人类的一种自我认可。行使主权的人把自己作为与普遍利益是完全一致的，而且看做将这种普遍利益作为源泉的个别利益是一致的、和普遍利益也是一致的。政党并不是发表各种各样意见的中介组织，而被看做代表了与普遍利益不同的部分利益的组织。所谓普遍利益是几乎谁都能得到的利益。当今已经成为民主主义中必不可少的观点和利益的多元化，还没有被 18 世纪民主主义的先知们认为是产生民主必须的要素。然而，知道这一点至关重要。他们最初的前提是整体性与全体一致。多元化的原则被确认那是后话了。在雅各宾党专政时期，同质性的原则中包含着极权主义已经得到了证明。

追求全体一致是从自然秩序思想出发的，也是在向所有的特权和不平等宣战的时代，这种追求才真正是对自然秩序的追求。相对于等级身份制度的所谓的国民，实际上是 18 世纪的一个概念，是

对同质性个体的期望。革命前夜的理论家们对民主的运作都是一无所知和缺乏经验。他们不能够在议会民主主义政体中，将紧张与压迫、冲突与斗争看做普通的事情，也不能够像现在人们这样把毁灭与混乱看做只是幻想中的没有必要的恐惧。甚至像霍尔巴赫这样持中庸态度的思想家都会为英国社会的一些“可怕的”分歧感到惊骇。他把英国看成世界上最为不幸的国家，认为英国的自由只是表面的，实际上比东方专制国家中的任何一个国家都要不幸。他甚至认为，党派之间的斗争、利益冲突不是已经把英国拖到濒临毁灭的边缘了吗？英国的体制不正是没有体系规律缺乏指导原则吗？英国的体制不是这些非理性的习惯、陈旧的风俗和不合理的法律的大杂烩吗？重农主义派的列特洛尼（Letronne）断言：“法国的状况远远比英格兰要好。因为法国能够进行全面的改变国家的改革，经过一定时期后会得以实现，而这样的改革在英国就一直被那种政党制度所阻碍。”

说到这里，花些笔墨介绍一点重农主义的观点是有必要的。因为，即使他们的出发点与极权主义不同，但是，他们的思维方式与极权主义的民主主义的范畴极其相似。重农主义提出了这样一个惊人的假设：经济自由主义与政治专制主义都是平等地建立在自然和谐统一这个最重要的基础之上的，所以可以说重农主义是经济自由主义与政治专制主义出色的混合。尽管他们认为在经济领域内个人经济利益及其追求自由地进行不可避免地会达成和谐的统一，但是，另一面，相反，涉及政治的部分，就会强烈地感觉到利害的冲突、斗争和不平等的存在。根据这种观点，这一系列的紧张是社会和谐的最大障碍。

因此，他们认为，议会制度，即权力的分立和制衡，并不能够为社会的和谐开辟道路。在那里各种各样的利害关系成了对各种各样的自身主张的评判准则。它们之间的冲突会使得国家陷于瘫痪。于是，重农主义者拒绝权力制衡的制度。他们认为如果各种权力中

有一个特别强大，就不会达到真正制衡。如果各种权力完全相同，而且各自朝着不同的方向牵动，结果将是在原地不动。立法机构的目的，不是为了达到均衡与妥协，而是要让人们按照严格的被证明了的准则去行动。因此，“不可类比，比所有的个人的……特殊利益要优先的人民主权的权威”，即必须是“独一无二”的、“是公民各个阶层的利益不杂乱地结合在一起的共同的接着点”。重农主义者因为树立了合理行动出自可靠验证的那种强烈信念，所以，他们认为绝对君主没有乱用权利的可能性，因而，重农主义者相信根据严密的验证采取行动的绝对君主和孤立的个人。认为这两个要因代表了普遍利益，两者中间的部分利益歪曲了严密的“验证”，使人们在利己的道路上迷路。“国家中已经没有以特权武装起来的身份等级，只存在享有自然权的个人”。

卢梭用人民取代了重农主义者的专制启蒙的君主。他还把部分利益看做社会和谐统一的最大敌人。即使在卢梭那里，与理性主义的功利主义者完全相同，个人成了实现社会和谐统一、同质性的中介。这样的观点，即使把它看做是一种无产阶级社会的理想也不过分。

道路的尽头在何处？而且，这是以一个不确定的模糊期待为条件的，即期待着进一步消除差异、不平等之后，会显示全体一致结果。但是，这种全体一致其自身并不是没有强制的必要。

人民主权独裁统治越来越取各种极端的形态，它的过程越来越变得民主，取得全体一致的概率也越高。于是，摩莱里认为真正的民主是一种政体，即公民毫无例外地遵照自然进行全体一致的投票。英国的雅各宾党的领袖霍恩•托克（Home Tooke），1794年在法庭上坚持阐述自己的关于政体的观点：他们的目标是在公民普选的基础上，议会要排除政党，每年举行投票选举，来体现全体一致的政体的特征。

与重农主义者同样，卢梭也反对为分割统治权作任何努力尝

试。他把这种努力污蔑为耍把戏的人为了解体有机体的手足想出来的诡计。因为，假如只有一个意志，就不能够把主权分割。卢梭只是用人民取代了重农主义者的绝对君主专制的地位。行使主权的不是群体的代表，而是全体人民。被选出来的议会可以像任何社团一样去计划既得的权益。一旦把主权交给了议会，人民应该就相信议员是自己所要求的公仆。

直接的不可分割的民主主义的原则和对全体一致的期望的根子里隐含了独裁统治的可能性，也显示了公民投票选举的历史意义所在。如果经常不是通过那种小型的代议制，而是想对全体人民发出呼吁，而且又是以全体一致为原则的话，独裁依然不能避免。领袖必定对人民提出只带普遍性的问题，而且还必须懂得正确的提问方式。卢梭把这个作为比其他什么都重要的一点来加以强调的原因就在于此。这种提问必须有一个明确的不含糊的答案。这个答案，必须要使得其他与它不同的答案呈现出显而易见的［对民意的］背叛和倒错。假如期望实现全体一致的原则，那么，首先要有一个组织操纵选举的工作，它就必定将通过威胁、恐吓、选举的舞弊或者制造出一种自发的民众呼声的方法来进行——组织、广泛地展开激进分子的请愿、游行示威以及激烈的声讨运动。这也就是雅各宾党以及采用人民请愿、创建革命的宣传媒体等多种多样的形式来组织起人民意志直接表达的领袖人物，从卢梭那里学到的东西。

卢梭清楚地证明了被极端化了的人民主权与极权主义之间的密切关系。对这一矛盾的统一有必要进行一番分析。说到使得独裁产生、得以维持的原因，人们一般的观点都认为是人民对政治冷漠和缺乏民主主义的警惕心导致的结果。但是，卢梭的论述也没有超出这种观点，他也只是提出人民或每个公民要积极地持久地参与国家政治。

卢梭说，各国公民变得不关心政治、不参加公共的集会，那么，这一政权就已经开始走向灭亡了。崇拜古代的卢梭从直觉体验

到了人民的立法机关制定法律、实行公共福利制度所带来的兴奋。这一共和国从它一诞生就处于日新月异的不断进步之中。在前民主主义时代，卢梭还认识不到这一点：原先审慎的人类可以改变成为能压碎自己的主人——人民这样一头巨兽（Leviathan，《旧约》中的海中巨兽——译者）。在他的思想中，还没有意识到，全民会狂热地投入集团政治活动，会消灭所有个人的空间；组织起来的群众的兴奋只可能容易地产生史无前例的迫害，政治的力量将涉及人类的利益及其活动的所有领域——如果不给人类偶然的经验活动留下一点点余地的话，那么，上述这些特征将成为通往极权主义的捷径。为了自由的缘故，没有把政治看做高于一切的国家，即使其直接民主主义的发展程度比较低，但是许多领域有着非政治的私的或集团的活动的国家，要比把政治安置在一切领域、人民组织成永久的团体并且经常发起人民集会的国家来得安全。

在极权主义国家中，尽管所有的国民都致力于国家的意志并且都表现出一种兴高采烈的情绪来实现这种意志，但是，事实上他们是把被指示为惟一的真理作为自己自由选择的、认可了的东西。这种惟一的真理，卢梭早在他的思想中就以人民持有公意的前提来预定、暗示了。民众的集团的兴奋是很容易变得疲劳的，很快会降低到一种冷漠无力和机械的行动状态。

卢梭虽然把多数的意志、甚至千百万人的意志看做公意，但是，他也感到有点勉强而踌躇。他也没有就用什么具有特征的标志来判断公意做过任何说明。说人民就有意志，按照意志行事本身并不成为公意的表达。盲从的多数，自己追求什么，真正的利益是什么，他们自己并不清楚。“对于他们来说，总是期望美好的事物。但是，他们不一定知道什么地方肯定有这种善的东西。公意始终是正确的，但是，很难说他们必定已经掌握了导致做出这样判断的重要知识。所以，公意，也必须像事物存在那样，让他们能够直观到，当然，有时还必须用那种能够看得见的形态使得他们看得见”。

(d) 作为目的的公意

于是，公意具有目的的特征，而且是用社会的、政治的意识形态用语来对它下定义，是我们不可避免地要预先制定了的独一无二的目标。也正是因为我们的落后、偏见、利己心和无知，至今还未能达有统一的公意，即使如此，不久以后也终会达到这种境界的。所以，人们不得不把实现公意这样的信念作为真实的目标。

这种情况下的所谓人民的概念，必然被限定在把公意、普遍利益与自己看做同一事物的人们。在这范围之外的，不能称为真正的国民。他们是异邦人。这种国民（或人民）的概念很快会成为政治理论的根据。比如，西耶斯认为只由第三等级身份者来构成国民；又如，雅各宾党的限定更加狭窄，只有“无裤套汉”才是国民。对于巴贝夫来说，无产阶级是国民，而邦纳罗蒂则认为只要被正式批准加入国民共同体的人才是国民。

考虑到虽然有了这一预先假设规定的意志，但是它还没有成为国民的现实意志的想法的本身，因为关于国民的概念尚处于婴儿阶段，用《社会契约论》中的说法，还是个“年轻的国家”，于是，卢梭就给了那些自称知道国民的真实的、最终的意志的，而且代表这种意志的人们——激进的政党领袖开出的是一张替代人民的、却与人民实际的意志无关地去行动的空白银行支票。并且，以后又显示了这样的事实，有两种形态，或者更确切地说，是显示了两个阶段。其中一个是革命行动，还有一个是为把公意挪到帝王的宝座上去的努力——占据统治地位的努力。那些认为他们自身已经是真正的人民的人，起来反对现有的体制以及掌权者——这些掌权者不是人民。接下来，这种起义行动本身，比如设置革命（或起义）委员会的本身，不仅时常要废除卢梭所说的既成的议会——代表人民主权的议会，而且还废除所有现存的法律以及司法机构。因为“人民

在形成作为正当的主权集团的瞬间，政府的司法都已经完全丧失了其权力，它的执行也停止了，无论出身多么贫贱的市民的身体已经变得与首任法官一样神圣不可侵犯了。因为在被代表者的面前，代表者的个体已经不存在了。一旦他们发动的暴动取得成功的话，真正的人民，倒不如说其实是他们的领袖们成了立法者。这样的立法者不为部分人的利益以及部分人的情欲所左右，贤明地宏观全局，借助依靠优秀的智慧制定出来的法律的力量培养了“年轻的国民”。这样的国民将按照公意行事。首要的工作是清除不属于人民的、与对具体的新制定的革命社会契约的公意表示不同意见的人和势力；其次，对必须按照公意行事的年轻的国民进行再教育。立法者的课题是塑造从陈旧的本能、偏见和恶习中解放出来的、具有新的心理、新的价值和新型的情感的新人。仅仅改造政府机构，或者是阶级的更迭还不充分，更加重要的要改造人性，用 18 世纪的用语来说，必须把他们改造成具有美德的人类。

卢梭的所有思想可以概括为两个方面：在《论人类不平等的起源和基础》中，他向我们传达了一种迷惘社会的焦躁感觉；在《社会契约论》中，他还描绘了一幅独一无二的正确的社会蓝图，还对如何实现这种社会体制的实验，进行了人类的伟大尝试。

第四章　财产所有权——摩莱里与马布利

（a）前提和结论——相互矛盾

正如前一章分析的那样，自然经济社会模式这一论点，必定是不能够使人满意的。因为它只是一个抽象的形式，一个纯粹的理论假设，一个没有任何内容支撑的理论框架。只有社会要素与经济要素融合起来，才能够充实这个理论框架，但还是不能深入到上面的分析所要求的那种程度。

关于18世纪思想中存在过多少社会主义思潮的问题，曾经有过太多的争论。一些人认为从中可以发现社会主义已经完全成熟，另外一些人则认为并没有数量如此众多的社会主义思潮，甚至根本连社会主义思潮的影子也没有出现过。18世纪思想界的真正特征不是社会主义思潮出现与否，而是人们言及到财产问题时，大胆地对财产方面的契约或法律所做出规定与实际上胆小地下结论之间有明显的不一致。马克思主义历史学家或许会把这个问题归结于18世纪思想家们的资产阶级的背景，这些思想家们觉得这样的理论是恰当的。他们倾向于承认、支持社会存在这个单一的原理以及个人在自然权利面前都生来具有平等理念，反对封建阶级的特权。当这种政治性和哲学性的假定理论被证明对财产（即资本主义私有制）构成威胁时，他们从原来的立场上大大地后退了。当涉及人类的时

候，我们的思想家们并没有把“贱民”（无产阶级）也包括在内。一些人甚至坚持全力反对把贱民也归属于人类这种观点。他们认为只有资产阶级才是人类。持这种观点的人太无知、太无情，并且，这种观点对社会发展有害无益。

然而，涉及自然社会体系的观点时，是不能够忽视社会主义者的“原动力论”的。他们那种所谓自然的、合理的秩序观点，其自身中已经包括了一种有秩序的社会模式的含义。但是，如同重农主义者所认为的那样，因为最终它必然会带来完全的和谐统一，所以，所谓的自由经济是自然秩序的真正要素的说法，是一种不同的观点。人类的权利这一观念里——个人是作为“社会大厦”的首要的和最后组成要素这一观念里，暗含着这样一种观点：所有现存的社会形式和利益分配都应该被推翻和重组，而这样做恰恰是人类的权利。根据这一原则，财产权再不能够想当然地被认为是一项神圣的自然权利。任何事物在任何时间都可以被人类重新塑造。先前进行的论述多是论证穷人和不幸的市民有权期望获得如同父亲慈爱般的王室政府的帮助，并且为了实施这种帮助，政府可以肆行无忌。但是，在他们那里并不是进行这样的论证。自然秩序中的人类，不必再寻求慈善的施舍，人类自己就是整个社会经济系统的焦点。

平等主义思想家主张人人平等、谴责不公平的等级制度和特权，他们认为不平等是违反自然的教训和人类的需要，是作为社会的罪恶存在着的。另外一些著述家甚至走得更远，他们把当权的政府和所有的法律都作为维持剥削的武器，都作为有产者统治无产者的策略。还有更加令人惊异的观点，他们认为如果德行是服从自然模式的一架梯子的话，那么，对于它主张的人人平等的观点来说，很明显，最大的敌人是由个人私有财产而派生的自私、贪婪。

不仅像摩莱里和马布利那样自称的社会主义者曾经公然宣言，就连卢梭、狄德罗和欧文也同意所谓“所有的罪恶起源于私有制的影响，并且这些罪恶和它所产生的不平等是密不可分的”。狄德罗

把“私有财产精神”和“社团精神”作了对比。如果立法者的目的是为了使个人的意志和大众的公意相一致的话，那么，他就要与前者斗争而扶植后者。卢梭在他雄辩的文章中说，在人类历史上，第一个把自己的小块土地用栅栏围起来，并欺骗他的邻居说他这么做是合法的，那个人就是世界上所有的战争、竞争、社会罪恶的始作俑者——比摩莱里、马布利所认同的观点——即财产会导致历史上所有罪恶的根源更加激进。

卢梭谴责富人们利用法律这个工具来迫使穷人甘心接受剥削和悲惨的命运。这与爱尔维修的“那任何地方只要有专制就必然带来奢侈和浪费，这就显示一个国家的国民已经由压迫者和被压迫者，以及剥削者和被掠夺的人们所组成。但是，如果盗贼只占极小部分，那么，他们为什么不屈从于绝大部分人的反抗呢?”爱尔维修对此疑惑不解，资产阶级把他们成功的原因归于什么？归结于被剥削者不可能发现他们自己也拥有同样的借口去做那样的事情。

爱尔维修和他同时代的大多数人在下面的问题上持有相同的观点，那时候，他宣称：凡禁止货币流通的国家所有制才有可能为大众的幸福提供一种法制的、稳定的、不可更改的立法保证。这个观点增加了他思想的功利主义色彩。如果个人只被自我利益所激发所驱动这一观点是真实的话，那么，这个人将愿意生活在这样的一个国家里，即在这个国家里，强烈的个人兴趣自然而然地被吸收到并服务于他们个人利益上来，而不是服务于国家利益。那里，国家仅仅是一个荣誉的财产分配者，一个人除了对国家外，再没有必要对任何人提供服务。卢梭的理论中，他认为根据社会契约，国家成了社会全体成员财产的主人。因为既然人人加入了社会契约，就不得不把一部分财产交给国家，也就是“国家是人们公意的产物，是所有组成国家的人们的工具”。卢梭还认为国家是公共财产的托管人，它的权利和职能总要从属于共同体的公意而不能够违反它。卢梭的确是希望看到所有的财产都由国家集中控制，希望没有人能够分享

任何公共财产——除非那是“与他做出的贡献相吻合的”。在《社会契约论》的“为了科西嘉岛所作的宪法草案”中，他提倡建立一个巨大的公共土地的管理机构。国家可以长时间把它所拥有的土地转让给它所信任的市民来使用。借助于一个劳役制度体系，国有土地将能够得到很好的开发。

然而，所有这些论点都被提出它的人们自己所否定了。卢梭、爱尔维修和马布利都一致认为个人财产是社会秩序的黏合剂，是社会契约的稳定基础。爱尔维修还声称私人财产为“权利是神圣不可侵犯的，……是上帝规定的道德权威”。在这些人中最明显地表现出不一致的是马布利，尽管他是极端主义的，但是，他对这个问题思考方法，仍可以作为这一个学派全体的典型。

(b) 摩莱里——共产主义者

18世纪的思想家中惟一始终如一的共产主义者是摩莱里。他认为：有害的东西——强烈的欲望“是普遍的疾病……是一些狂热的虱卵。如果没有私有制，贪婪将永远不会形成”。

世界上所有的苦难、焦虑都源自于贪婪和生活的不安全感。如果所有的财物为公有，人人都不拥有财产的话，那么，这个世界将没有什么东西能够激发起贪婪，也没有什么可以担优的了。人人将自发地为共同的善而工作，都将根据他们的自然需求来获得个人幸福，也必然对他人的幸福做出贡献。“若轻易地能消除私有财产制度及其带来的冷酷的利益关系，……那么疯狂的情绪、狂暴的行为、不良道德的观念和罪恶全都会消亡”。每一项罪恶，无论是道德的、社会的，还是政治的，都源自于私有财产。如果不废除私有财产制度，任何补救措施都无济于事。把国家的糟糕的状况归结于偶然的事件，或归结于天灾人祸都是徒劳的。在自然状态下，由于没有私人占有制度，任何事、任何人都将像钟表一样有条不紊地运

转着。

摩莱里的共产主义被看做是一个现实可行的建议，可以消除人世间的罪恶。他从这种出色的思想出发，把人们汇集到如何强制地使人类与普遍的善保持一致的问题上来了。他承认，为了恢复自然的共产主义秩序，“某些统治方式严厉”的过度性政治制度也是的确需要重新借助的。然而，他又称试图使人类回归自然本性（他所称的真正的人的本性）不需要借助暴力。他还认为，人性的争论，即认为人类本性在文明或罪恶的环境中都不会改变的，这本身就错误的。这种曲解了的本性，不是人类真正的本性。自然本性像真理一样是坚定的（永恒的）。自然并不会因为人类违背了它而改变。事实上，摩莱里混淆了自由和生活安全感这两个概念。自由从更加深刻的意义上讲，并非源自个人生活或不遵守社会秩序，而是源于合作，源于个人完美地融合在集体之中，从而使具体的功能得以更加顺利地发挥。《自然法典》的作者强烈地坚持他的神论的教义。但是，上帝并不会把人类带领到永久的混乱和危险之中去。做长久的尝试和努力之后，人们必然会产生一个救世主义的结论：共产主义社会体现了人类的自然本性。

摩莱里属于很少的几个不奉行禁欲主义的乌托邦式的共产主义分子中的一个。在一篇反击性的批评文章里，他不同意卢梭谴责艺术文明导致了不符合伦理规范的德行，当然，在那段文字中，他并没有直接点卢梭的名。他认为卢梭是一个愤世嫉俗的诡辩家，说艺术只能使我们的生活变得高雅。如果连艺术文明也要对我们的堕落负责，那么，这只能归于它们和腐朽的发出恶臭的道德原则之间的联系。

摩莱里的完美的共产主义幻想，预示着非物质（精神）的极权主义，以及包含着完美的计划。人们的生产和消费体系将会基于这样一个公众商业系统：所有生产的商品都汇集于此，然后根据人们的需求而公平地分配，这将需要统筹规划、全盘计划，每一个城市

都应该规定从事特定职业的人们——如从事科学、艺术职业的人们的人数。如果道德哲学对法律基础的形成没有帮助，那么，它将被禁止传授。这种社会哲学将建立在以下基础上：极大地发挥法律效能和智慧，人们之间是一种“血浓于水的亲密友谊”，人们之间有相互帮助、共同承担责任的义务，热爱劳动和由此带来的劳动效能，以及带来良好秩序的统治和人们遵守规则之间的统一，等等。“所有的形而上学，无非都可以追溯到上述的先前那种对神的崇拜”。思辨科学和经验科学都将得到自由的发展，而道德哲学则被废除了。“所有的科学，都将共享一种共同的规则”，形而上学和伦理学，“不允许在法律的限定以外进行传授”。“可以增加传授的课程只有通过实验和推理可以证明的物理、数学、技术等的发现”。法律将会被铭刻在纪念碑、锥形物和公共广场等上面，它们将精确地表达出来。一旦法律被通过，它将一如既往地为人们所遵守，一字一句，丝毫不能改变。

（c）马布利与禁欲主义的美德

马布利是和前述的摩莱里一样，出于同样的前提进行研究的，并且得出与摩莱里相同的共产主义的结论，但是，这仅仅是理论上的。摩莱里是充满自信的乐观主义者，而马布利则相反，天性忧郁、消极，他的天主教徒的僵化信条和教义使得他的思想窒息，妨碍了他的思考，使他的观点变得难以理解。天主教教义的思想和18世纪各种思想的并存，使马布利成为一个有异议的特别有趣的思想家。以人类的堕落和原罪的观点来重新考虑现实世界中的问题，决定了他整个的思想倾向。他以此出发，把完美的、独一无二的真理、正义，和基本的取决于我们对这个充满罪恶的现实世界所作的辩解——半真实、半公正加以区别。他如同中世纪的道德家那样写道：“如果我们的贪婪、野心是我们获取完美的善的最大障碍，

那么，没有人可以抱怨为了达到我们的目的而克服这些障碍所带来的惩罚。”马布利是一个过时的、乏味的救世主义的预言家式的典型人物。如果暂且不考虑他思想中的原罪要素的话，那么，马布利就会很容易地被称为共产主义的救世主义的预言家，但事实上他成了巴贝夫学说的预告者（尤其是巴贝夫提出的平均主义和共产主义为纲领的社会主义学说）。

对马布利来说，应该存在着人人平等的共产主义社会——就像在遥远的过去所幻想的那种理想原始的社会，或者就是梦中追求的具有惟一正确秩序的自然王国。是罪恶深重的人的天性破坏了这种原始的和谐，还是私有财产破坏了这种原始的和谐、不公平破坏了人类善良的本性？对这些问题，他最终没有给予人清晰的回答。马布利不但否认恢复到那种财产公有制的自然状态的和谐的原始社会是纯粹的幻想，而且，还对历史上的人类放弃那种社会形态惊奇地感到不可思议。马布利对人类历史上的其他任何进步都视而不见，眼睛只盯着人类历史中的纵欲、贪婪。认为那是一场瓦布鲁吉斯魔女的盛宴。他的著述中，一直把假定人类是贪婪的作为主题，而且，他在著作中精心地详细叙述每一个细节。尽管马布利也承认：如果没有欲望的动力，人民将不会产生热情和获得成果，但是，他只是不情愿地认为，欲望不过是创造力的发泄而已，不认为欲望能够解放创造力。他从来不想承认那种神秘的东西——黑格尔叫做“理性的骗术”，即罪恶的要因产生于人们追求美好的事物的过程中，两者是难以分离的。紧紧追随休谟的马布利，总是在寻找人类行为的欲望中的所有阴暗面。比如，他把过分的攻击性的冲动、非理性的厌恶、心理压抑等等找出来，认为理性经常是情欲的侍女。而且，他总是试图用哲学的观点来表示和证明：欲望总是人们激情的催化剂。自觉的意识和公平的目标——理性，是我们内在动机的合理化的基础。他说：“情欲如此雄辩、动人，如此富有生机和活力，已经没有任何必要来证明它们是如何说服我们的理性或者强迫

理性成为它的伙伴。”“它（情欲）连证据也可以无视。”在所有的欲望中，最迫切的，也是最常见的就是，欲望的公分母——对自己的爱。个人不平等和私人财产制度被确立之后，这种自然天性中善良的慈爱本能——利己，就在人与人之间建立起了鸿沟，这时候它所能够带给我们的只是在人间关系中防卫他人，保护自己。

这种状况将在“财产公有制和平等的条件实现之前，一直使我们保持沉默”。只有这种制度才能打破个人利益经常被放在公共利益之上的那种状态。假如仅仅是那种不是建立在财产公有制基础上的平等，那么这种平等也将是短命的，它将在二三代人的时间内依然被不公正所取代，即一方面一部分人生活悲惨、遭受不公正待遇，而另一部分人却奢侈、腐化，并剥削他人。但是，尽管这种“最完善的”平等状态很难实现，却仍有必要建立一种政治制度来防止人类的罪恶。在那种罪恶深重的状态中，所有秩序中的第一个前提条件就是对私有财产权利的尊重。马布利极力强调，并不是要以增加“最大的善”的借口来对个人财产权伸出“亵渎”的手。在人类最初的时代，任何试图动摇财产的自然公有、或者任何直接或间接导致财物的个人占有都被看做是十足的犯罪。然而，当私人财产权作为制度被确立之后，任何法律——不论采取什么方式和借口只要能够确保个人财产权不受威胁，甚至不受很小的损害——都是被看做明智的。法律被情欲的手高高地举起。在这罪恶的世上，不追求财产而对其进行攻击，同样也是一种强烈的欲望的表现。

马布利的观点就此变得如此前后不一，陷入自相矛盾。他既宣称财产是所有罪恶的源泉，然而又要保护它。他和 18 世纪的思想家的共同之处在于：把人类的利己和人们追求幸福的欲望，想当然地看做是社会构筑起来的基础。同时，他又深深地怀疑和蔑视人类的天性。和同时代的人一样，他是一个宿命论者，却同时又对人类情欲的无秩序和难以预测表示深深的疑虑。所有这些自相矛盾的结果，就形成了和主张人人平等的激进的雅各宾党的革命家们雷同的

思想，那就是：承认禁欲主义和追求个人幸福以及彻底受到限制的经济形态的并存。他们承认人类应当获得幸福。但是，马布利说，所谓幸福并不是生命力的解放，而只是“平凡的幸福”，这成了以后的罗伯斯庇尔、圣鞠斯特和巴贝夫等人喜欢引用的一句话。即幸福来源于平凡的“人类的自然天性”，“虽然社会变幻无常，但是，只有自然拥有幸福”。这对所有的人都适用。马布利宣称，借助于心理学的决定论学说，人类的情欲以及由此造成的必然影响的实质一致性，使得每个人都获得一种公平的幸福是可能的。他坚信，保障人们的幸福是政府制定政策时的天职，而人类的本能是和一条确定的、不可改变的基本原则相连的，那么，政治的职能也是确定的、不可改变的，即“保护幸福”。通往幸福的最安全之路是平等的情感，如同人们判断法律是否为良法的标准，即法律是否对确立平等起作用。

支配人们和国民的人们信仰的法则也同样如此：任何一种狂妄的人或国家，不管只是野心勃勃的，还是已经取得巨大成功，最终必将导致毁灭性的后果。因此，对马布利而言，最大的幸福是灵魂的平静或无欲，情欲的抑制；最英明的政策是鼓励人们追求适度和节俭；最伟大的力量是那些没有任何野心和目标的中庸思想。

为了使人们幸福，国家必然向人们灌输各种德性以及平等权利的情感，这些情感必须能够“调控你的心理变化”，使得你“依靠自己诚实的品性，保护自己的理智，抑制情欲的爆发”。法律法规必须使我们激烈的情欲“被严厉地控制，借此以强化理性的统治地位，从而保证美德享有朝气的活力”。所有的法律是借助于合法的暴力使我们远离情欲的支配。马布利的道德禁欲主义使他对文化的价值视而不见。他说：“一个坚持纯粹道德的国家将永远禁止艺术的创造。”对马布利而言，艺术的进步等于是罪恶的进步，艺术家的工作是煽动罪恶，鼓励幻想和卖弄文风。所有艺术家的努力在他看来，只不过是技能、努力、才智的巨大浪费，而这些又将诱发

出危险的赞扬。在现代，几乎没有一种思想家像他这样固执地宣称，善和美是不相容的。他写道："把所有的令人喜欢的艺术归结于雅典人时，这是多么大的灾难啊！只是通过美术作品、雕塑和希腊人的花瓶，就谴责罗马人的暴力和专政，这是多么不公正啊！我们扪心自问，修养如此好的艺术家们对我们有什么用！让意大利人去相信他们的那些'小玩意儿（babiolles)'是他们国家的荣誉吧！我们之间要寻找的是法律模式、习俗的行为方式和幸福的典范，而不是什么艺术作品的规范。"

卢梭和马布利都认为没有什么能够比当罪恶得逞时更为危险的了。当然我们也能预想到，马布利的教育理论和斯巴达人的理论也是一致的。共和国政府应当把儿童从父母排他的过分溺爱的熏陶下接受过来。否则的话，将必定会产生各种各样的风俗习惯，这种多元化将会妨碍平等的实施。根据马布利的观点，几乎所有的人都因为"他们的理性长久地幼稚而遭受命运的不幸"，所以，为"与动物没有什么两样为粗鲁的本能"所驱使。那么，允许出版自由啊，完全的宗教宽容啊，对于人的成长都是危险的，除非在人们成熟到能够接受它的程度。诚然，思想的自由，在严格审查的国家中是得不到繁荣发展的，这是一条真理。只有把讨论的自由授予博学多才的人才是安全的。因为他们不仅不会犯错误，不会给社会带来危害，而且会促进这种辨别自由的讨论的刺激停止下来。他认为，在新创建的美国，特别是当人民已经深深地染上了迄今为止的旧世界的邪恶的思想与习惯的时候，可以说他们的政治言论自由是错误的。尽管如此，马布利却又说他不会为建立一个压制自己自由的制度进行辩护。他要用18世纪最优美的笔触来写："接受慷慨的大自然"所给予的社会的目标，只能是保护所有人民的权利。立法者的任务只能是强化人们在实现这些权利时所应该承担的职责。"你将很容易地感觉到研究自然法……关于人类相互之间的平等法则是如何地重要。如果不进行这样的研究，不指定合理的规则，那么道德

将会在每一个阶段有犯错误的危险”。马布利声称他始终支持保持所有的人中的“作为不可侵犯的东西被尊重的”人类的尊严。他自豪地和卢梭的思想联系起来：同样，卢梭也曾经为科西嘉人描绘了一幅极权主义政体的蓝图，他自己的灵丹妙方中，除了自然的要求之外，其他什么也没有提及，所以，他自豪地认为能够保护科西嘉人拥有的所有自由。

(d) 被限制的经济学

当这种美德幸福的哲学用于经济学的时候，就出现了禁欲者的限制主义。在这一点上，马布利发现自己与同时代人有着共同之处。即使不废除财产所有权，也必须限制它。马布利写道：“财产打开了万恶和滥用所有权的大门”，“所以只有用严格的法律对这扇门加以监视，才有社会的安全”。卢梭也说，“对财产权利要用标准、规则，像用一副马具套着马一样，来抑制它、引导它、规制它、征服它和保持它，使得它经常服务于公众的善”，而这样的权利和权力在国家。他希望个人尽量有可能与他的邻居保持一种相互独立的关系，而对国家却要尽量保持一种依存关系。个人具有生存的至高无上的权利，所以，国家必须采取确实措施来保障人民的这种权利，谴责和惩罚那些宣传或者试图通过剥夺他人的权利来获得更多的责任、与他自己份额不相称的权利的人。巴贝夫的运动的主要口号是，国家必须重视什么人都要充分拥有他所应有的权利，什么人都不能拥有超过他应有的权利。是卢梭为这一口号提供了“主流思想”。

到这里为止，我们言及的思想家，几乎没有一个是从扩大或增进财富和享受的观点出发来考虑经济学的。他们首先考虑的都是建立人人平等和谐的社会和保护贫者的利益。从这个立场出发，引发出他们那种像中世纪修道院所担心的“对于财富无限追求的欲望”

会抹杀对普遍的善的美德的追求，会助长反社会的情欲高涨。他们通过两种方式来表达这种担优：一种是提议用立法来限制财产的规模；另一种是他们直言谴责不断地发展着的工业、商业的近代文明。马布利设想，私人拥有巨额的财产应当始终为立法所禁止。他希望能够确定个人能拥有财产的最高标准，并且他还主张应该制定关于土地的法规，在人人平等的基础上重新分配土地。卢梭认为不能允许一个市民能够富裕到足以买下其他市民的那种程度，也不能允许存在市民贫困到出卖自己的情形。他主张为了抑制个人财富的增长要实行严厉的累进所得税制度，与马布利一样，他主张对奢侈、豪华课以最大限度的税金来加以限制。18世纪法国社会的哲学中最不可思议的特色，是那些哲学家们整体上对工业革命带来的生产力的解放及其发展势头，既不能预知也不能理解。几乎根本不懂得贸易和产业的发展将导致国家的繁荣昌盛。他们中绝大多数把这种发展看做是一小部分自私自利、肆无忌惮的阶级占有欲的副产品，而不把它作为工人状况改善的一种机会，却是把此看成新的道德堕落和压迫、剥削的一种新途径。所有的思想家都一致认为，耕作土地的农民是整个国家的支柱，实际上，甚至国民们自身也是这么认为的。卢梭认为农业社会是自由的自然王国，霍尔巴赫相信只有那些拥有土地的人才能称为市民。卢梭要求“农民”（colon）也为产业工人制定一个法规。罗伯斯庇尔在关于英格兰的著名演说中，想当然地认为英格兰国民中的商人必定比法兰西国民中的农民在道德上逊色。

通常，当时所有的人几乎都害怕和鄙视商业、大都市和城市文明。卢梭称，工业是被“给予了太多优惠的部门”。霍尔巴赫把商业作为社会的公害，根据他的观点近期发生的战争都是由于商业资本家对利润的贪婪所引起的，其目的只是为了开拓商品市场和一小部分人的利益。甚至惊呼“资本家和大商人没有祖国”——认为这是永恒不变的教条，说他们根本不顾国家的利益，只关心个人自我

的反社会的利益。

“他们除了关心自己的口袋里是否丰满之外，什么也不关心，是没有祖国的贪婪的商人”，“国家的稳定、国民的安乐、最宝贵的利益都成了那些谋取私利的欲望的牺牲品”。这些观点，都是从商业带来的金钱被看做谋取权利与幸福的手段派生出来的。人们也因此而忘记了生产过剩导致的通货膨胀和由此带来的人民的痛苦。国家的信用（指国家以其信用为担保发行公债等筹措资金）是指明的发明。“一个民族的道德如果依附于这种金融精神，那后果将不堪设想”。由于约翰•洛过分自由的财政政策引发的灾难以及一系列金融上的、商业上的丑闻，人们仍历历在目、记忆犹新。几乎所有的18世纪的政治评论家，他们比什么都首先重视道德伦理，谴责工业、商业的发展诱发了人们的“虚幻的奢侈欲求，……导致了有闲阶级朝三暮四的幻想”。他们不是通过启发对新事物的追求的上进心来发展人的人格个性，远没有看到多元化的不断变化的文明价值，而且认为这都是“追求奢侈的欲望，毫无根基的幻想”。马布利甚至把对艺术和工艺也一同加以批评。他看到了“千百万的工艺师在煽动我们的情欲”，从事的是为我们提供连做梦也远没想到的幸福工作。这位狂热的平等主义者、捍卫人类神圣尊严的传教士马布利还提出了一个令人惊异的建议：所有的工匠和工人都应该被禁止国民权利（其实质指不能对工人授予公职）。他们“是国民的奴隶的一种，……他们运气坏极了，已经没有财产，只能依靠自己的劳动来维持生计，不论从什么意义上，都已不属于社会的一分子”。这些阶级迎合富人的邪恶和贪婪，因为要依靠雇主的恩赐，所以变得品质卑劣、头脑愚昧，因此无法达到形成国民意志那种水平。他们缺乏一个立法者所必要的尊严、独立和自由，对维持社会的体制毫无兴趣。霍尔巴赫也作过几乎同样的评价。马布利甚至还劝导立法者要对这些“奴隶”要友善一些，否则，他们很容易成为整个社会的敌人。

米拉波（1715－1789），法国重农主义学派重要人物——译者）抱怨人们把所有的精力都集中到工业——“车间的集合体”上去了。他认为：大工厂中的成千上百的工人简直是在一个指挥者的监督下劳动，他们对自己从事的工作几乎没有任何思考的可能。但是，“这种尖刻的评论却是极其错误的，因为正是他们对这个国家繁荣来说才是极其重要的”。“大工厂”确实会带来高额利润，使一两个企业主发财，但是，在那里劳动的工人工资低得可怜，根本不可能从工厂获得利润中得到任何好处。他们将永远不能改变他们的处境。即使在那种“分散的小作坊”里，也没有一个工人会变得富裕起来。可是那里的多数工人比较安逸，少数比较勤奋的可以多少积累一些资金。他们的榜样将激励其他工人节俭和努力工作。这有助于他们的进步。工厂工人的工资微小幅度地提高，对国民经济没有什么影响，因为“法律历来是它与它允许的利益的统一体，工人决不会成为法律关心的对象”。

在极力要求国家控制、干预贸易问题上，没有人再比马布利激进的了。他特别提倡对谷物贸易的控制，认为这么做，不论在工业革命之前，还是在工业革命之后，对法国最重要的经济部门——农业都有极大的帮助。像卢梭一样，他不主张发展对外贸易，认为对外贸易的动机无非是为了满足强烈的物质欲望和奢侈的生活需求。因为它破坏了加尔文建立起来的正义道德王国。加尔文的日内瓦和斯巴达正是马布利和卢梭向往的圣地。结果，他们俩对道德和政治的设想是一样的，所以，他们把经济，尤其是把商业的发展看做不仅是对人类道德的挑战，而且也是对自由的灾祸。马布利把贸易看成“本质上是违反所有良好的政治精神的”。鼓励发展商业的借口的本质是鼓励助长贪婪和奢侈，那样的话，即使是为了人民的自由制定出来任何法律也不能够防止人们堕落成金钱的奴隶。

有人认为，马布利所有的关于经济制度的限制有麻痹和削弱人类的作用。“由于这种麻木，人们养成了丧失对法律允许范围以外

的东西抱有欲望的习惯”；由于情欲被削弱，当人们与国家发生冲突的时候，“即使要不屈服于国家的法律，也只好逃离这个国家”。对这些批评，马布利的回答是：这些欲望特别强烈的、不能够服从善法的人，是共和国及其法律的敌人，所以还是早点离开共和国的好。“但是，没有人逃出去，因为一个国家实施暴政的时候会有人想逃离，如果实施的是正确的法律的话，严格的规定反而使人们热爱他的祖国”。

于是，理论在这里完全一百八十度地转换过来了。自由的基本前提本来是应该显示自发性的解放，而现在却成为国家应该是严格地强化禁欲主义的控制机器。最初的永恒目标是，满足人的行为的主要动机的利己主义，但是，结论却使人的主动精神和所有的创造力都得到窒息。自由被平等和美德所压倒，主动精神和对传统制约的反抗，被自然的社会和谐为基本前提所压倒。18世纪经济思想陷入了和政治伦理立场互为对手的矛盾之中，思想家们试图给经济以道德标准。18世纪经济思想家用崇尚个人主义的口吻说话，却站到了它的反面，尊重普遍的善、普遍的利益以及自然体制，结果，走向集团主义的社会体制中去了。他们不是试图使得人们忠实地服从一个客观的外在原则——一个仅仅基于外部世界的原则，而是指导人们，把这个原则作为自己的东西和自由意志来考虑。这个原则，同样也被用于社会经济的领域。问题是，这些学者们想当然地痛恨产业的集中，厌恶大型国有企业、私有企业拥有成千上万工人生产的现象。他们认为，这意味着奴隶制度和人类尊严的失落。他们希望看到尽可能多的独立的小农场主或工匠，多多益善。甚至像摩莱里和马布利这样的共产主义者，也把经济组织形式想象成独立的个体生产者借以公共的商店向公众——个人消费者出售产品这样一个系统。18世纪的思想家或多或少都考虑到个人主义与国家怎么样结合起来的问题，认为国家应该扮演抑制过分不平等的角色，或者成为调整者、供给者，乃至给予贫困的弱者社会保障。他

们生活的时代还是处于大规模工业诞生和产业高度集中之前的时代，尚未对国民从事巨大的生产活动有过深刻的感觉，所以，与任何事物相比首先考虑的是人类的伦理存在。法国大革命的主要人物西耶斯和巴纳耶（Barnaye）最先认识到集体生产活动会带来效益。拿破仑和王政复古时期的产业发展促进了这种思想方法的进步。

然而，18世纪的经济限制主义者们的态度本质上是贫瘠的和反动的。重要之处不在于他们所说的而是他们未说的。他们还没有将自己的观点坚持深入下去并得出真正的结论，在这之前就胆小地半途而废了。在全面革新的革命势力推动下，他们一边被催促着紧盯逻辑的最终的社会模式，慎重地考虑着改造社会，一边却在走到热门话题——社会关系的基础——财产所有权的跟前，缺乏勇气地退却了。18世纪的思想家大多只是在暗中破坏神圣的财产所有权，为国家能占据经济生活的主要审判员的位子，做出了很大的贡献，却又犹犹豫豫地回避下最后的结论，尽量显示一种保守的立场。但是，思想汇合成一股思潮就有强大的推动力，法国大革命一爆发，这种思潮伴随着救世主义的呼声和经济的社会的压力，紧张而不断地高涨。觉醒了的大众在普遍幸福的口号鼓动下，其实他们并不理解：为什么革命仅仅停留在政治革命领域中，而不能够进入社会革命的领域？他们同样也不能理解：为什么所有社会领域的万能的立法者不能够抑制富人的自私自利和满足贫困者的要求？为什么根据普遍的自然状态的社会模式，遵循“事物的必然性”却并不具有解决社会问题的能力？

所谓民主的概念，也包含着向实现经济平等的道路一步一步逼近。不带来社会平均主义的单纯形式上的政治民主主义，当它提出来的时候——在由古典观念孕育出来的18世纪，是没有意义的。这样的政治民主主义在18世纪以后才逐渐传播开来。雅各宾党的独裁统治就是在缺乏这些思想准备的暴风雨中建立起来的，所以必须要有一个紧急的避难所，它仓促地组成了一个半民主模式的议

会。雅各宾党借助救世主义的强烈冲动和含混的梦想，和 18 世纪的这些老师们一样，缺乏从正面攻击财产所有权的勇气。这也就是为什么他们作为基本前提提出来的“道德统治”如此地不能使人感到满意，简直无法实施，几乎是毫无意义的原因；同样也是为什么雅各宾党在实施自己认为必要的专制社会、经济政策时会显示出那么勉为其难的原因，尽管这些政策对于他们来说是必要的。没有人能够比圣鞠斯特更加清醒地认识到不可抗拒的唯物论的力量使雅各宾党走上了一条与他们原来做梦也没有想到的、根本不同的不归之路。

在后面我们会看到，巴贝夫和邦纳罗蒂他们发现了雅各宾党的避难所——半议会制度是一个令人心碎的场所，感到有必要最终全面地朝国有化、国家统制的方向彻底地进行转换。经济问题的解决成了雅各宾党的道德王国的前提条件。热月的反革命政变也从雅各宾党的专政经验中学到了教训。但是，得出的是相反的结论——必须把财产所有权作为社会体制的基础，社会福利问题必须放在国家政治范畴之外。

法国大革命是在马布利思想影响下不断地一步一步向前发展的，却朝着完全相反的方向走去。尽管他因为没有能够见到完全的共产主义制度的创立而感到非常失望，还是为了阻止这个国家的罪恶状态的发展提出了一系列的政治制度方案。这些都对法国大革命产生了深远的影响。巴贝夫主义继承了这些学说，他们认为如果不废除财产的私有权利的话，所有的改革都将是无力的——马布利当时的预见是正确的。只有一个不同的地方，马布利并不期望废除财产私有制度，与此相反，巴贝夫及其追随者们，因为经历了大革命的变革，参加了实际的政治领域，看到革命是因为姑息手段导致失败的，所以认为命运已经决定了不可避免地必须采用、实施这样的制度和方针。

马布利的政治思想是本书论述范围之外的课题。他的思想又是

由几个层面所组成的。各个层面与特定革命的各个阶段相对应，并成了那个阶段的精神。他为法国革命的最初阶段描绘了一幅蓝图。他预言：只要不实现“四海之内皆兄弟”的那种人际关系，那么社会不可避免地分成资产者和贫民等身份等级制度这种“恶”就会依然存在。然而，各种身份、各种阶级进一步强调各自的特殊的利益，使得国王的专制日益孤立、削弱。最高法院成了“可靠的拯救所”。但是又因为最高法院的危机，国王不得不召开三级会议，最后形成了定期召开的国民议会。

立宪派从马布利那里学得这样一条逻辑：还得用经常怀疑的眼光注视着相对于国王权力而言已经是被削弱和被轻视了的行政当局，要体现立法机构绝对优先的原则和议会代表制度的神圣至上的原则。直接的民主选举，是在马布利理论中，被比喻为把绳索交给无政府的、混乱的无知的大众的一种制度而被否定的。其次，雅各宾党与从卢梭那里继承的一样，从马布利那里接受了美德的、平等的幸福的观念。热月政变的前夜，圣鞠斯特随身带着马布利的几册著作以及副本到公安委员会，把它分发给自己的同僚——法国的独裁者们。他抛出了这样一个保证：让美德坐上国王的宝座，保证法国人民能获得新生和新型社会的诞生计划的实施，期待这些同僚们赞成这个保证。最后的结果，与巴贝夫主义继承的马布利共产主义相反。热月政变后，政府也是基于同样的马布利学说，但却是把无产阶级从政治世界中驱逐出去了。

第二篇　雅各宾党的现实对应

但是，我确信纯粹的灵魂在感性上是实存的。敏锐的、没有是非的、难以压抑的激情，高尚又纯洁的真情的痛苦与快乐，对压制深深的厌恶、对被压迫者的热忱的同情，神圣的对祖国的爱，更为崇高的是对人类的爱——这些东西是实存的。没有这些东西的话，大革命也不过是一起为了抑制其他犯罪而发生的犯罪。在地上的世界建立最初的共和国的远大野心，高品位的、人类的利己主义，可以通过这些情感，在所谓公共的幸福那种心旷神怡的环境中、在纯洁良心的宁静中，发现上帝的愉悦。不正是在这个时候，你能感受到自己的灵魂中燃起的东西吗？我的灵魂中感觉到的就是这些。

——罗伯斯庇尔

第一章　1789年的大革命——西耶斯

（a）革命的态度

法国革命爆发之际，革命势力发现了他们主要的代言人——演说家西耶斯。西耶斯是那个时代最为成功的政治宣传小册子的作者。《共产党宣言》不论它在后世产生了多大的影响，反正在刚问世的时候影响力却是很小的。西耶斯不仅把18世纪的政治哲学思想做了扼要的概括，而且把它们直接运用到实际的革命运动中去。在近代史上，不，恐怕在整个人类历史上这是第一次，他写的政治小册子（指《论特权——第三等级是什么?》——译者）确实被政治家和政客所利用，作为指导大众行动的方针。从更加广泛的视野来看，当时大众表达观点时，都有意识地而且热情地引用这本小册子。与到那时为止的所有政治小册子不同，这样地被人们广泛利用是从来没有过的——它警告人们贤明地反省，刺激他们的思维，被人们用于敏锐地思维、分析现实。这对政治宣传的小册子本身来说，也是一件没有预料到的、具有重要意义的事情。

这一事情成了思想作为历史的主体获得新的重要性的象征。迄今为止，思想作为政治变化的要因，是不成问题的。从根本上对传统与先例表示尊重，是为了有利于维持社会的稳定性与连续性。在传统的王政的专制统治下，政府是从贵族阶级或者世代官宦家庭的

出身者中来选拔官员的。所谓政治，就是这些把官职作为传统职业的人们所从事的行业。取代了传统的、抽象的理性一登上舞台，意识形态与教条就在所有的事物中变得具有非同寻常的重要性，理论家马上就会出现在权力的前面。

因而，思想已经渗透到了大众的心中。可以列举统计的结果来表明，在革命爆发前的年代里，哲学著作已经相当普及，为民众广泛阅读。还有，18世纪思想对革命产生过多少影响，也是一个颇为受到人们责问的问题。但是，如果你一旦阅读了革命的文献，几乎很难抑制自己想说出这种判断：所有的统计都是不科学的！用标准的哲学类著作，图书馆中收藏的数量，或者实际上阅读这些著作的人数来表示哲学著作对现实产生多少影响，是没有统计学上的意义的。比如，今天，我们中有几个人在热情地阅读着马克思的《资本论》或弗洛伊德的著作呢？然而，即使如此，很少有人会否定这些著作中叙述的思想却在以我们难以想象的程度广泛地传播，深入到现代人的思考与经验之中去，人们也不会轻视它们的价值。这样的思想，通过二传手、三传手，甚至通过四传手的一级一级的传递，最后传到了半文盲、半无知的大众的脑海里。这种传播制造出了普遍的大众的思想倾向。托克维尔从当时农民的请愿书中发现了许多诸如“人权”、“自然秩序”那样的用词已经频繁地出自于他们的口中。

如果我们也做这样的检索的话，可以发现1788年至1789年之间的西耶斯的著作值得特别注意。因为这些著作表现了18世纪革命的哲学著作尚处于一种没有分化的杂芜的状态，在这些著作中还不能够清晰地读到它们已经呈现出分化的萌芽。但是，不久，这样的哲学思想就要面临分化为两种不同的民主主义类型的命运了。问题是，那一时期西耶斯的小册子是否暗示了以后这种分化的可能性，人们在这小册子中是否感觉到了在不和谐的因素中已经潜伏了一种紧张的氛围。要回答这个问题不是很容易的。要回答这个问

题，我们首先要从一个不偏不倚的立场来进行思考。这是因为，在法国大革命的初期，西耶斯的思想已经成了西欧意识形态的一部分，已经成了现代民主主义思想的重要标志，所以，我们要通过追溯这些著述来搞清楚：它们在发表的当时，在何种程度上是革命的？极权主义的民主主义是如何渗透到他的思想之中的？这种探索也是一件困难的工作。

并且，正是这些思想，在自由民主主义的发展过程中，成为划时代的标志，这些思想本身被运用，使得近代国家走上了极权主义道路。这些思想事实上是贯串于极权主义的中央集权体制的不断强化的过程的开端，使得近代国家朝着极权主义的方向运动了一百五十年。这些思想从一种排他的教条出发，表现了使人们决心朝着极权主义方向前进的一种信念。

西耶斯根本的假设，是应该建立一个比较理性的政体来替代经过了漫长的岁月被看做是神圣的、既成的、不合理的、古老的、已经失去存在意义的那种制度。政治是国王的事情，臣民的职责是奉献忠诚和纳税——那种旧时代的思维方式受到了西耶斯的抨击。他谴责特权、要求实现财产公有制的理想，是建立在封建等级差别的基础上的。他进一步提出，要解决财政赤字，就要设立取代国王召集的三级会议的代表、代表国家主人——国民的国民议会。国民议会拥有无限的权力，就可以进行适应国家这个政治实体性质的完全变革。他认为，应该把普遍的国民和谐统一放到这样的高度：它是一个现存的而且无所不包的共同体——超越了身份等级与群体的。他所有的这些思想，在今天已经成了不言自明的道理，但是，在那个时候，不仅在革命中具有无比重要的地位，而且释放了发动革命的势力。这种势力还超越了发动革命的人们的有意识的目的，自行发展下去，即使到了今天还具有前所未有的强大力量。与之对立的、旧的贵族政体因其荒谬、矛盾、滥用权力等弊端而丧失申辩余地。我们常常可以感受到西耶斯对古文书、对前例的崇拜和这位

“证据”的涉猎者对“中世纪的迷恋”、对“事实”胆怯的奴隶等表示出愤恨和轻蔑。但是，我们也不会忽视其中隐含了两种态度的冲突：一方面，他要清除奇特、愚蠢和利己的保守性；另一方面，又试图清除掉强迫其具有的活力，然而，这样做的话，不仅在抽象思维的理论领域，即使在实际政治的层面，这两种重要的态度之间最基本的、宿命的冲突开始了。一种态度代表了有机的、渐进的半自觉的成长；另一种态度却代表了纯粹的理性计划。前者采用试错试的方法；后者却把强制作为惟一有效的方法。西耶斯是这么说的：“立法者应该自觉地知道，必须迅速地从几个世纪以来应该感到可怕的经验中解脱出来，……今天，必须考虑最终的真正的原则。”这就是对于几个世纪中学到的智慧，即对国民积累起来的半自觉的经验以及任何民族内在本能的生活方式不表示尊重。这表明了他没有意识到以下的事实：唯理论者判断真伪的严格标准并不适用于社会现象，而且这种事实的存在，也决不是仅局限于谬误、偶然和邪恶计谋的结果。不仅如此，各种各样的条件与渐进的无意识的调节作用，是在实用中产生的，制定有目的的计划只不过是那种作为现实的一部分事实。

西耶斯强调，这些都是最基本的原理。如果不这样的话，我们必须完全放弃社会秩序的观念。把政治的独特的技术（即“社会的技术”）的性质与物理学描述的性质进行对比的西耶斯的语言，变成了马克思著名格言的先驱了。关于政治，西耶斯说：“所谓政治术，从它的作用来说，也就是最大胆的技术，也就是把事实按照我们的需要和受用来歪曲，使它吻合。政治术提出的问题是：对于人类来说，因为有效而应该存在的东西是什么？事实的科学与原理的科学，哪一家才是真正的科学？”这种观点决定了他对英国宪法的看法。在他看来，那个被自称为杰作的英国宪法，也经不起根据所谓“真正的政治秩序”的原理的公平讨论吧。英国的宪法与其说是根据理智的产物，倒不如说是偶然的事物与状况的产物，它的贵族

院是中世纪迷信的纪念碑。然而，这个制度直到今天还像奇迹一样受到人们的称赞。但是，英国的宪法实质上不是面对真正的社会秩序的一个积极计划，而只是一个让人吃惊的对无秩序加以预防的对策的堆积。

因为取这样的绝对主义立场，西耶斯被我们看做提倡革命态度的最早的一位代表人物。他认为，革命要建立本来惟一的、也是最合适的组织，但是，如果这么做的话，就会有这样的问题，革命对与既有的组织的代表立场的普遍反对意见，将该取什么态度？西耶斯的上述观点给了我们一个答案。从这种观点出发，所谓的革命，也就是革命的高压政治所存在的问题。他也清楚地认识到革命包含着内乱的性质，认为革命本质上与妥协或任何形式的“取舍”是势不两立的。成为打击目标的旧体制和从众多的既得权益中获得利益的旧体制的代表们，会自己退出历史舞台是不可想象的。西耶斯说：“即使年事已高的或者体衰的人们，也不会向年轻人交出既有的权益。”所以，对于这样的毒瘤必须强有力地加以切除。因此，两个特权阶级——贵族与僧侣的代表们为了避开第三等级（以及下级僧侣），即平民的攻击的注意力作了小小的让步。比如，答应自己也同平民阶级付同样的租税，同时，为了防止自己的特权遭到侵犯，他们也开始提倡阶级间融和的必要性。西耶斯说。“然而，依靠所有的这些策略，不能隐去代表新、旧两种社会势力的两个制度之间发生的你死我活的斗争这一根本事实。”两个阵营之间没有任何共同之处，因为压迫者与被压迫者不可能站在共同的立场上了。到了1789年，已经不能够发出让革命停止下来的命令了。事态发展到这种地步，要么朝前走到底，要么反其道逆行，即不可避免地必须在要么把特权彻底废除、要么使得特权合法化的这两者中选择一个了，已经没有撤回的余地了，没有任何一个阶级愿意放弃自己的特权。而且，没有任何一个阶级会期待敌对的一方可能取公正、宽容态度，乃至根据某种一般的客观标准来对待自己。在这个问题

上，西耶斯的观点是第三等级，只能够依赖自己的勇气和理念，别无选择。"分裂"是惟一的解决方法，只能实行革命的分裂，直到让少数派完全服从多数为止。革命根除了阻止人民的意志的表达及宣传的那种权利，而且争取到了给予人们一种没有任何限制的、或者可以以任何理由表达意志的权利，也给了人们决定自己希望的生活方式的可能。尽管如此，革命的本来的任务并没有完成。与此相同，还有一个更加重要的目的，那就是通过平等或更加重要的手段来防止旧制度的复辟。旧势力必然会不择手段地企图卷土重来。正因为这样，西耶斯断言，第三等级要规定应该禁止把从属于那两个特权阶级的人物作为自己的代表来选举。这个问题不应该提出来，因为也许有人会提出这样的反问：如果他们需要这样的人物，难道连这样愚蠢的行动的自由也没有吗？但是，西耶斯的回答是否定的。因为他认为国民议会的选举问题与人民普遍的幸福是密切相关的。人民从特权阶级中选出自己的代表，简直就与英法战争期间，把英国的国务大臣作为法国的国民议会的议员选出来的笑话没有什么两样。贵族，对于第三等级，即对于法国国民来说，就如同英国内阁的大臣，是异邦人，何况是抱有敌意的异邦人。这中间也包含着革命的专政理论。这些规定在当时是多么的必要啊，人民的主权在正想争取胜利的前夜像锲子的尖端一样插入了国家机构中去了。

(b) 人民的主权

从上述的西耶斯的论述可以更加清楚地了解以下的观点。西耶斯论述政治上的合理主义与革命的手段导致的新旧制度更替的重点是，人民拥有无限的主权的原理绝不可以变更。"真正的政治秩序由于取代了国王权力及传统权威，人民的意志成了法的惟一的源泉而得到了实现。人民获得了本来应有的权力，团结起来，表明自己的意志的时候，既成的法律、制度都变得无效而被废弃了。"

1789年的形势是这样的事态：法国国王因为特别的原因——财政的破绽召集了三级会议。根据一定条件与规则，根据分成三种身份的习惯，平时是分开举行讨论会的。西耶斯极力主张，议会至少要面向第三等级召开一个非常国民议会，人们为了从自然状态中解脱出来，缔结一个社会契约的走到一起来的集会是一种合理的行动。所以，他期待议会犹如原来的法律和规则都不存在那样地采取革命的行动。国民是至高无上的，一旦召开了这样的集会，作为议会的集会就不会受任何法律与规则的束缚了。如果它依旧被束缚，这样的议会就失去存在的可能性了。国民是根据其自身的存在和意志来表达正义的。“国民意志除了其自身的实存以外，别的东西都是没有必要的”。西耶斯所期望的议会是非常革命的议会，是一种体现活生生的国民的意志的机构，不仅是一种代表性质的团体，实质上也就是卢梭所说的人民的集会。宪法规定的普通的国民议会，即如果是普通的代议制的议会的场合，根据由宪法规定的规则来加以规制。当然，为了方便和实施的可能，当既存的法律为新通过的法律所取代之前，非常国民议会也要宣告原先法律的有效。但是，这种权宜之计并不能影响人民主权的最高原则。

所谓国民是哪些人组成的呢？西耶斯的回答：“这就是住在法国四方个教区中的所有的个人。”假如除去阶级、职业、信仰和地域所属等那些所有的属性和归属的话，都带有像同一个等级那样的、作为市民的共同的属性，都相对于具有共同的一般的善的利益。“个人的意志正是共同的意志的惟一要素”。无论谁，如果要提出比作为普通的市民获得的地位更高的要求，他就是全体市民的敌人，是国民幸福的敌人。对于国民幸福来说最危险的敌人是忠诚于党派，即只是为了某个集团部分的利益。不管这个集团是传统的特权阶级也好，是社会普通阶层也好，是占有特别地位的团体也好，都是这样。团体的存在，就意味着存在部分的、利己的利益。共同的国民意志只能通过个人意志的合作形成，在部分派别的利益起作

用的时候，它将被歪曲、被破坏，甚至这种意志不能够公开表达。因此，三级议会旧时的结构，还是依照原来的规定分成“僧侣、贵族、法律家的会议”。实际上，这是三种不同的国民，聚集在一起组成一个交涉机构，它并不是一个代表共同的国民利益、主张普遍利益的国民代表机构。到这一部分为止，西耶斯都是在阐释卢梭的学说。但是，下面的问题，是当时极其重要的论争引起的，也促成了西耶斯独创的理论贡献。第三等级，在国民中是压倒多数，也就是没有特权要求的、不提出与一般市民有所不同的特别要求的所有的人，也包括了依靠各自的技能、劳动维持社会生活的人。所以，他认为这些人才是真正的国民。而那些特权阶级是异邦人，是障碍物，是一个游手好闲的阶级。贵族不妨回到他们的祖先居住的德国西南部的弗兰克尼（Francoidr）沼泽森林中去，只要他们不干涉被解放的具有古代罗马血统的法国人就可以了。只有采取这样的措施，他们才会不再主张自己是一个优等种族了。

西耶斯的单一民族的、人民拥有无限主权的平等主义思想，成了根除封建特权及地域之间对立的理论根据。但是，这种思想也是一种开拓民主中央集权制度的设想。由于中央集权，树立了单一国民利益的观念，另一方面，由人民的感情所支持着的中央权力，经过长期的经营，不受到任何牵制，将把所有中间的，不论是功能的、意识形态的、经济的、还是地域的——从事社会活动的团体一扫光。问题是，如果按照西耶斯提出的两个保留的条件来看，这设想也似乎是切实可行的。即第一，不能容许人民有违背自己利益的愚蠢行为；第二，因为国民钢铁般的团结，必定排除持反对意见的集团。但是，这两项的限制意味着会引起以下令人优虑的现象：无限制的人民主权理论上是只立足于国民的全体，但是，实际上主权只是交给了国民的一部分人，而且这一部分人会真地抱成一团，自称是代表了单一的国民利益。

根据西耶斯的假设，全社会秩序的基础是平等，平等的感觉又

是幸福的本质。因为平等的感觉使羡慕、虚荣、卑屈和显耀的自负都沉默起来。平等又是在正义的最基本的前提的同时，也是理性的基本前提。社会不平等的部分，即分裂成压迫者与被压迫者，会有违背理性与正义的事情发生。若用西耶斯有名的比喻来说，法律是巨大的圆的圆心，市民毫无例外地都是处在与圆心保持相等距离的圆周上。但是，在那里会发生重大的转换，西耶斯的思想的集权倾向，在财产问题上呈现出了偏离。

(c) 财产所有权

到此为止，叙述的西耶斯思想的各个方面，比如绝对主义的教条的特征、革命的强制性、平等主义的中央集权和单一的国民观等观点，都含有极权主义的内涵。但是，在财产问题上，西耶斯的思想却又平稳地向着自由主义的方向发展了。他宣称，处在圆心的法律一定不能干涉公民生来具有的或者后天获得的才能的使用权，以及不能干涉这些才能的利用或多或少是可以增加他财富的机会。他认为“……只是不容许那种单凭好运气来增加财产、或者凭着非常较他人优越的工作来增加财产，即使在正当许可的范围内，还是不造成如过分地适合自己的爱好、或者到达成为众人羡慕程度的幸福现象出现的为好”的说法是错误的。从法的角度来看，经济的不平等，并不比身长、容貌、性别以及年龄等不平等国家重要。而且，西耶斯根据洛克的传统见解，认为私有财产正是自由的本质。他强调，财产只是人的人格的拓展以及人有使用自己的能力与劳力的自由的延长。他说：“外部物体的所有权——与不动产、私人的东西同样的一系列的东西，只是这种延长。”还有，根据洛克的思想，西耶斯认为，第一所有权不过是与能力与努力相应的特殊的个人权利，这种权利相当于给予第一所有者独占的所有权，这是一种禁止他人参与的权利。

从把所有权看做自然权的见解出发，产生了涉及国家功能的自由主义的观点。即允许人们去从事对自己的经济追求，只有在遭到被他人侵犯财产的情况下，国家才有权干涉。国家的功能在于保持社会的安定，而不是给予（国民）什么权利，只是应该保护他们的权利。“(法律处在有一个圆心的圆周上）所有的个人，在时刻得到法律的共同保障之下，相互交涉，从事签订合同、买卖交易等活动。在这种全体国民的活动中，如果想要支配他人，或者想侵吞他人的财产，共同体的法律将惩罚这种侵犯行为，所有的人将回到平等的位子上去”。

西耶斯对财产的不平等会给财产的所有者带来优越性表现出忧虑，这只有一、两次。有一次是他在叙述财产的大部分至今仍然在特权阶级手中的时候。但是，他马上急着向读者断言，让他们放心，自己没有打算讨论所有权的意图。所有权是自然的权利。因为西耶斯对财产是持这样的见解，所以他在政治领域要与自己的平等主义原理产生显著的矛盾。他认为，特权与团体的利益对于人的尊严来说，是一种侮辱，对于国民的利益来说是不道德的，是仇敌，并且以此加以谴责是雄辩的。虽然如此，他也不得不涉及两种权利的差别，即自然权利与市民权利的差别。因为自然权利的保护与发展，所以它自身也成了社会存在的目的了。但是，政治权利，与自然权利相比更加是一种社会得到维持的权利。从这种区别又产生了主动的市民与被动的市民的区分的问题。后者只是自然权利，即只具有对生命、自由、财产的保护的权利。他们不参与公共权利的组成。公共权利的组成，只对主动的市民开放。只有他们才能为公共幸福的确立和维持作出贡献。只有他们才是“社会这个大企业的真正的股东”。这句话非常意味深长。社会从基于人类自然权利的政治组织转换成一种股份有限公司那样的企业，这是对社会的一种新的解释。

西耶斯的关于财产的论述，在拙著的到此为止所叙述的各种观

点中，比任何一种都要保守。原因很简单，西耶斯之前的思想家们可以说是在真空的状态中形成他们的理论的，几乎没有人相信这些理论可以运用到实践中去，所以，能够无限地激进。而他们对自己的学说下最后结论的时候也是感到踌躇不安的。可是西耶斯继续写的是所面临的革命行动方针。他和大革命设计者的许多人一样，在打开与合上截住革命洪流的闸门的同时，已经痛感到只有财产权，才是需要强调的当务之急。

第二章　革命的目的与均衡——立宪制度下的对立

(a) 合法性和革命目的至高无上

西耶斯是革命初期点燃起绝对主义火苗来结束封建王朝的革命家中的一位。绝对主义的冲击也波及到了由立宪议会制定的1791年的宪法所确立的神圣的均衡体制之中。这种新秩序，从某种意义上，在这种名义下，是否定1789年革命创立的“真正的政治秩序”的根本理念——对人民主权和人权具有否决权的世袭王政将继续存在，不予贫苦阶层投票权。那就是1788年至1789年一段时期西耶斯态度的基调。但是，以后，这种那时他认为是惟一合适的社会秩序的观念消失了。他提倡的是：革命要解放到那时为止被压抑的社会各种势力，要让这些势力自己建立起一种协调均衡的状态，所以，这就是要完成最后使命。革命主要的势力就是占了国民大多数的贫民，但是，最初出于权宜之计，不给予他们参加这种协调均衡的竞争机会的事实，却没有受到西耶斯重视。也可以说，之后的革命实际上是以下两种观点之间的斗争。即一种观点是立足于均衡的原则与创建新的合法性；另一种观点（雅各宾党的观点）是从实现革命的目的为第一优先的出发产生出的、暗中默认革命的强制性和暴力的合法性的观点。

无论在哪个阶段的事件，这两者之间的斗争都是具有决定意义

的。

资产阶级的均衡体系是1792年8月2日宣告终结的。这是在起义的巴黎市委员会的领导下，没有选举权的人们进行武装政变的结果。这次起义是以革命目的优先作为大义，针对现有的官方权力，特别是针对立法议会发动的，因为这个立法议会是根据财产资格的规定被选举出来的。原来的王政，由于一年以前国王企图流亡国外，结果受到严重的打击，元气一点也未恢复过来，至此时也就被废除了。市民，不论对革命取积极的态度或者取消极的态度，待遇上是没有区别的。因为封建时代遗留下来的纳税义务被制宪议会认为既不是基于财产关系的规则，也不是根据人的从属关系来制定的，所以，这种义务的理由虽然也被保留下来了，但是不久很快也被废除了。这样，1789年革命的目标，在这之前被缩小为只是为了实现君主立宪制度，堕落成与资产阶级达成妥协的东西，但是，今天终于又从原先决定的前提出发，得到了应有的预期结果。

从而，也可以说，1792年的不合法的事件和巴黎市委员会短期的专政制度和1792年9月的大屠杀以及丹东内阁推动的革命目标——人民主权的绝对性与人权的平等这两个预先假设为结论的理想实现了。

但是，1793年6月2日发生了袭击国民议会的事件，接着把吉伦特党的成员驱逐出议会成了革命的目标，这形势已经与革命的当初不能同日而语了。当初，吉伦特党的议员是由公民自由投票当选的，在被驱逐出去之前不久，他们还在议会占了超过半数的席位。而这个时候雅各宾党的革命目标改变了，他们要挽救大革命。对于雅各宾党来说，他们保卫革命，就意味着共和国是和大革命不可分割地联系在一起的；意味着劳动大众的福利是受到吉伦特党的理论和行政上的中央集权化日趋反动的威胁、受到维持既成（资产阶级）经济利益的倾向的威胁，因此必定要保卫大众的利益。这样的目标还体现在发动6月政变的公安委员会的独裁制度和革命政府的

宣言之中。这些具体的目的说明了，在这个阶段，革命目的与其说是为了人民，倒不如说是变成了体现并代表大众真正利益的单一政党——雅各宾党的政治主张。雅各宾党的政治经济的独裁政策，是被战争、经济危机、国内的叛乱和党派斗争促成的一种反过来以解决这些问题的恐怖手段。之后，逼近的军事危机得到了缓解。随着激进派、埃贝尔派和丹东派（前两者代表了无政府的社会暴力，后者代表了希望恢复革命合法性和某种程度的均衡的力量）的毁灭，独裁政权如愿以尝。可以认为这种把独裁作为一种正当借口的革命目的，是随着敌方的败北而得以实现了。但是，罗伯斯庇尔派的独裁和恐怖政策却仍然不停步地继续下去。从而，革命目的的问题，已经包含恐怖政策这个目的在内了，因而，充满了一种新的重要的意义。革命目的已经不能再用“在于拥有无限权力的人民主权”这样一句话来概括了。社会政策也已经不是为了独立和自己的目的服务了，而成了为革命效力的工具。在雅各宾党的政策中，革命目的就等同于美德的统治、排他自我独尊、极端的体系等概念。但是，这样的思维方法既不是新产生出来的，也不是应时而生的。它一开始就是雅各宾主义中被预定为基本前提的东西。因此，这种政策，在恐怖时期刚开始的时候，就是自发的，可是自由及人民自我表现的概念——雅各宾主义，马上与被作为已经和它合成一体的价值发生了冲突。没有多久，热月 9 日，雅各宾主义败于主张均衡思想的反动势力。可是，1796 年，巴贝夫的密谋计划中，这样的思潮又一次完全自动地像导火线的火花一样闪现了。

(b) 雅各宾主义——精神、心理的要素

雅各宾主义，如果从研究目的出发，倒是把它叫做罗伯斯庇尔主义更加确切。它的原动力是要通过法国革命，开辟一条通往事物是自然的、合理的、最终秩序的道路——出自一种混沌的神秘想

法。他们的目的是："归根结底，我们决心要履行自然的誓言、挽救人类的命运、实现哲学的规定，把天理从久远的暴政和罪恶的统治中解放出来。"罗伯斯庇尔以及他的追随者们始终不忘的这种救世主义的立场，他们若一忘记坚持这种立场的话，将完全失去雅各宾主义的全部本意。在雅各宾主义的原理中，这种立场与均衡的原理是势不两立的，也就意味着在所有的事项上被要求为这个目的去奋斗，这个目的也就是他们原动力的目标。

为了使人们容易理解雅各宾主义，他们主义中的抽象的综合的概念，并不是采用那种简约的表达、理念的概括和纲领式的格言叙述方式，而是把让人去记忆那些能被直觉接触的、能看见的、独立存在的、强迫人们接受的"真理"的教化方式，看做最重要的工作。"永远的原理"、"自然秩序"、"美德的统治"等概念，对于罗伯斯庇尔和圣鞠斯特等人来说，比任何东西都具有重要意义，就如同对于正统的马克思主义者来说，"没有阶级的社会"、"从必然王国走向自由王国"等概念是最为重要的。因此，有人反对雅各宾主义，在他们眼里看来不仅不应该看做单纯观点的不同立场，而且是一种罪恶和倒错，至少也可以说这种反对本身行为就显示出一种谬误。罗伯斯庇尔的演说，经常是从一个不容置疑的前提出发的。因为在这个世界上，这是惟一的道德、惟一的良心，所以他们坚信在议会中众人的观点肯定应该是全体一致。最有名的事例是，在讨论天理与神性的时候，他与迦德（Guadet）发生了冲突。因为罗伯斯庇尔深信所有的爱国者都信奉同一个原理，所以，他果断地表示不允许、也不承认他们明确地提出的永恒原理。在那种场合，他是使用如同恐吓般的语言进行演说的："我结束讲话的时候，……我坚信迦德先生必然会遵从我的观点，明确地说，假如他的爱国心、他的名誉万一不站到我现在所述的不变的真理一边，那么，他所阐述的都是毫无根据的东西。"

他们的这种精神状态，与某种心理特征有着一定的联系。从他

的绝对的信念，就能够说明这个问题：罗伯斯庇尔一点也不能把个人的要因与意见的分歧分离开来考虑，所有的争论，一经过他的口就变成决堤的洪水一般，因为惟一的真理只有一个，所以，他认为反对他意见的人，必定出自邪恶的动机。然而，罗伯斯庇尔每当受到反对的时候，还有一种自己是受迫害的牺牲品，就要开始唱起自我怜悯的挽歌，犹如有一种祈祷死的来达到慰安的怪癖。在这里，这个问题恐怕不是能够简单地加以说明的。但是，就这一点，我们可以下结论：罗伯斯庇尔有一种偏执狂的倾向。这是一种极端的强烈的神秘的使命感与因沉湎于殉教、死亡或者说自杀的妄想的表现出来自我怜悯奇妙的结合。这也是一种精神力量——自我中心主义的心理。这种人会把自己的意志加以合理化作为真理强加于他人，或者沉浸在极度的自我怜悯中。对于这种人来说，不服从于自己的意志的世界，就是无限苦恼的根源，这种苦闷被他进一步普遍合理化后，就成为他的厌世的情感。

每遇到挫折、屈辱，人们马上感觉到世界变得天昏地暗起来，变成一个被歪曲成畸形的、而且让人痛苦的世界了。人们会觉得不拯救世界的秩序，将要灾难降临，于是开始感到所有的人聚集在一起在，必定要酝酿什么阴谋。圣鞠斯特就承认，他曾持有与这种说法相同的心理状态。他是一位比罗伯斯庇尔年轻的雅各宾党的哲学家，也是最难对付的这一派代表人物。在 1792 年，因为还没有满二十五岁，在立法议会议员选举中落选时，圣鞠斯特在一封信中曾经写过这么一段激烈的文字：

> 我投身于噬食自己的共和的狂热潮流之中。哪一天你能够看到我成为一个伟大的人物？……我预感自己在这个时代比谁都达到更高的升华。再见！我不在意有什么不幸，什么事情都能忍耐，这是为了叙述真理。他们都太胆怯了！你们没有认识到我的真正的价值。但是，我的胜利

将高高耸立，可也许只是不会为你们所注目吧！应该感到耻辱地存在的，实在是你们。我之所以成为一个耿直的恶者，是因为没有向你们贿赂金钱。假如这样一颗赤热的心脏被吞噬了，你们将不是今天的你们了。伟大的！啊，上帝！普罗米修斯被忘记了吧！离开罗马必定要度过那苦思的日子，然而，在那时我下定了决心。如果普罗米修斯不杀死其他人，他就要杀死自己。

以后，圣鞠斯特成了加入法兰西独裁者行列中的一位。他甚至写道：假如认为要给予法国国民灌输“温良的、精力充沛的、贤明的同时又是对压迫、不公正毫不留情的道义是不可能的”说法是一种事实的话，他打算以自刃方式来结束自己的生命。当然，在读圣鞠斯特的著作《共和制度》时，会发现书中类似这样的自白是很少的。作为一个刚满二十六岁的青年人，不能不“被社会孤立的他，把自己的锚投向未来，把胸部紧紧地抱住未来”。作为纯洁和美德的守护者的上帝，把剥去被名誉、恐怖保卫着的邪恶人们的脸皮那种危险使命授予了圣鞠斯特。他要用锁禁锢罪恶，要人们都去实践获得那种美德和诚实的命运。“把弱点一个一个地抛弃，我们只见到世界的真实，而且说起这样的真实来了。而只有对于那些渴望死亡的、退却的人们，身边的事情会变得困难起来。为了不成为对祖国和人类犯下的滔天大罪包庇、隐瞒的证人，死，我要把这委托给你——作为天理的赐物的你。所谓死亡，只不过是舍弃自己悲惨的一生而已。而且即使这样的一生的命运，也只是作为一个帮凶，乃至作为证实一个罪行的无能的证人，毫无作为地虚度漫长的光阴。……形成自己身体的、现在讲话中涉及的物质一类的东西，对于我来说，算不上是物质。如果为了这样的物质感到痛苦，那么还是痛苦的好。无论在何时何地，也无论在什么天空下，我一直准备献出自己的生命。但是，要从我这里夺取独立不羁的生命，我将会果断

地拒绝。"

圣鞠斯特一方面把走向死亡作为一种安慰，希望死去；另一方面自己又扮演着死刑执行者的角色，这种自相矛盾简直是太让人吃惊了。所以，这样的矛盾在人们对于他的评价中形成了鲜明的对照——对政敌的残忍激烈的批评与为他作为感伤的卢梭主义者的热忱辩护。对丹东可怕的控诉，是以这么无情的语言作为开场白的："实际上，神圣的爱国心有其可怕的一面。那是极其排他的、为了公共的利益不会为任何东西感到怜悯和恐惧，对来自社会的批评，甚至也毫不在乎地把它献给鲜血的祭台。"在另外的演说中，他还说：对于共和国来说，只要出现一个反对者，只要这个反对者还活着，那么共和国就决不是安全的。那么利剑不仅要刺向反对者，还要刺向那些浑浑噩噩的糊涂虫。但是，这样的言说，不妨可以在圣鞠斯特对幸福河畔的世外桃源的幻想中、在对相互敬爱的法国国民的倾诉中，在请求政府去发现所有人的各自的幸福的提案中，经常可以读到。

这反映了他的一种完全缺乏自我批判能力的、唯我独善的精神状态。这种精神状态分成与现实完全隔离的两个房间，对同一事物可能同时取矛盾对立的态度。这些事物的友军——到底是由被定义为代表了真理与正义的"自己"来判断是非呢？还是与此相反，是由反对者来判断是非呢？——完全是不同的。

(c) 公意的定义

雅各宾党认为，绝对目的不应该是外部强加而来的。这样的目的所要强调的是：必然要使人类恢复他们的内在的权利和自由。那是在民众积极地自我表现的集团经验中开始实现的。雅各宾主义者并不满足只是那样被动地默认，而是要求积极地参加，把中立以及不关心，也作为邪恶的品质来批判。雅各宾主义者不期望服从，而

是要求与绝对的目的名副其实地奉献上自己生命具有的积极的活力。

如罗伯斯庇尔公开声称的，为所谓革命这样至高无上的事业的成功贡献出一切，是每个男女公民的义务。即社会惟一的目的是为了重新确立所有革命惟一正当的动机——不能够剥夺的人权，尽每个人最大的努力。人类为了普遍的善，必须牺牲个人的利益。说起来，也就是人们必须把在公共的力量与人民主权中的自己拥有的部分，投入到共同基金中去。“不这样做的话，也正是由于这个理由，此人将要不得不被从社会的约定中排除出去”。不用多说，那些要保持与普遍善不能两立的、不正当的特权、差别，或者牺牲公共的自由来为私人谋取新的权力的人，当然是国民和人类的敌人。

这个问题是雅各宾主义的核心问题。即单一的目的与人类的意志的对立、冲突。那是能够引申出在试图实现达到自由与社会的实存的独一无二的形式这二者不能两立的目的的体制中的自由问题、应顺体制的问题和强制的问题。本质上，归结起来这也就是卢梭所说的公意问题。卢梭强调，公意的排他性和对形成公意的积极的、普遍的参加，是同样的概念。，

圣鞠斯特在他的著作——1791年的《革命精神与（1791年的）宪法》一书中论述了这个课题。书中，他对大革命的理想做了很少见的温和解说。但是，在书的最后部分有引人注目的一节。在这一节中他提出了一个疑问：新宪法是全体国民的意志吗？并且，他自己对问题作了回答。圣鞠斯特的回答是明确地否定。他进一步说道，社会契约的变更，把社会分裂成为两个阵营，由于变更了契约，不能不看到社会分裂成这样两个阶层，“明显损害他人的“盗窃者”、或者说是利己主义者和在旧的社会契约下受压迫的不幸者。但是，一部分的反对者的抵抗，因为不能说是正当的反对，所以，把这一部分反抗也作为国民意志的一部分的法律条文，是一种不能容忍的滥用法律。圣鞠斯特的论述更加走向极端。他认为作为普遍

理论，所有意志，比如主权意志有被滥用的倾向的话，这种滥用将是无效的。他说，虽然卢梭作过关于公意是不能够传达的，也不能够被剥夺的，是永恒的东西的叙述，这还是不够充分。所以圣鞠斯特认为，公意因为是公意，所以其必定是合理的。在这一点上，圣鞠斯特对卢梭的学说的“订正”是完全错误的。《社会契约论》的作者决不想说，圣鞠斯特所说的那种与他自己不同的观点。即在圣鞠斯特论述中，意志，比如，即使是所有人的意志的话，也难以成为一种压制的东西，但是，主权者“被自己的意志所压制”是不亚于被他人压制的一种罪恶。因为可以这么想象，在这种情况下，法是源于不纯的源头，所以会放纵国民，个人可能成为暴政者，同时也可能成为奴隶。他说：“邪恶的国民自由，意味着对全体的不信任。那是已经不是侵犯万人的权利，或侵犯已经死去的主权了，而是侵犯了自由所表现出来的自然。”对于自由的概念，客观的内容与其概念是同样的重要。圣鞠斯特这么叫道：“自由啊！神圣的自由啊！”“汝假定能使人们获得幸福，汝还不足以获得人心，但是，汝既能召唤起人性归复他们的本原，那么汝也能使他们回归美德。”自由只有在“美德力量的作用下到达了朴素”那样的程度时，才足以为人所喜好。如果不达到那样的程度，自由不过是“人类炫耀的一种手段”。很明显，人类或者人民自发表现出来的意志，是不能马上就会同意那样原封不动地行使主权的。最重要的事情是意志的客观性质的问题。即那种普遍的善、理性的公意以及德性是一致的。这三者实际上是同一件事物，也就是客观标准。那么，这个标准是由谁来规定的呢？根据什么得到承认的呢？作为标准是在何种程度上严格执行的呢？或者说在何种程度上具有通融性呢？这些问题都是极其重要的。他却没有给予解答。

后来，在围绕1793年的宪法的讨论中，对公意这个概念，圣鞠斯特又做了完全不同的解释。然而，在这新的解释中，对自己以前的定义中内含着若干危险的问题，已经有了正确无误的认识。这

次，圣鞠斯特从普遍的意志中完全除去客观的特性，把问题引向得票率和利益得失的计算问题中去，而且明确地认为这些做法都是妥当的。不仅如此，客观性的基本前提还遭到了他猛烈的攻击："所谓公意，在严密的意义上也好，即使把它说成就是自由也好，就是由各自都不受外来的影响的、由聚集起来的特殊的意志的大多数组成的。这样，据此制作成的法律将普遍的利益……神圣化。从大多数的意志必然产生大多数的意志。"圣鞠斯特批判道，有一种代替现实的普遍的意志——他所指的"思辩的意志"；批判代替社会利益的是哲学见解（精神的眼睛）。他说："与公意的表达相比，他更喜欢本来的法律的那种表达。"从而，如果是国民所表达的现实的意志，不被承认为公意，而被称作是由什么客观的外部概念形成的公意的话，那么，这是公意堕落了。自由已经不是人们的东西了，自由成了与公共的繁荣无缘的法则了。这样，过了全盛时期的雅典的投票制度那样的民主主义也消失了，已经失去了这种自由。圣鞠斯特说，这样的自由的概念占据统治地位的话，那么，将会永远驱逐自由。他进一步雄辩地作出了令人恐惧的预言，然而，那以后发生的事件，如其所说的那样证实了他的预言。

他说："这样的自由从内心产生出来，为容易变化的精神所影响。自由即使在能够幻想出来的所有的政治形态下也是能够进行想象的。因为在想象中，现实的自然形态消失了，变成了各式各样的形态，简直可以像天上的彩云一样浮想联翩，人类在那里制造出自由来了。……经过了二十年，经过了不少的变动，思辩的公意所附带的幻觉，也许不久又树立起王制来了。"

不到二十年，拿破仑登上历史舞台，称自己体现了法国国民的公意，对于圣鞠斯特的那种观点作出了理论上的支持。

圣鞠斯特的立场的立足点，最终站在什么地方呢？对于他来说，公意不管其内涵如何，就是现实的人民的欲望所在。即"人民的实体的意志、人民的共同的意志，而且，这个目的终极是要把什

么超过半数的人民的消极（被动）利益神圣化呢？还是要把一种积极（主动）利益神圣化呢？还有，公意因为要作为公意成立，所以要把所谓客观真理的属性作为必要，那么在这种场合下，投票数的计算，相对于在贤哲中体现出来的客观理论，是不是只占次要地位呢？

罗伯斯庇尔也好，圣鞠斯特也好，都没有能够依次清楚地说明过自己的观点。在上面的论述之后，圣鞠斯特的观点作为他的理论的整体呈现出来了。如以后说明的那样，在关于1793年的宪法讨论过程中，圣鞠斯特所下的公意的定义，并不是对主张"思辩的"概念形成的公意观点所作出的回答。而是在讨论组织人民主权的表达方法时，作为一种论点提出来的。罗伯斯庇尔则明确地表明自己的态度，认为不把人民主权中属于自己的部分作为共同基金、共同努力"投资"的那些人应该被除外。

下面，就这一点，以雅各宾专政的两个代表的领袖人物——罗伯斯庇尔、圣鞠斯特的思想为实例，探讨雅各宾党在整个革命时期所取的态度及其发展。

(d) 制衡的概念——圣鞠斯特

关于均衡的问题，罗伯斯庇尔的思想演变与圣鞠斯特相比，更加令人注目，也更加复杂。他比年轻的战友圣鞠斯特涉足这个问题，远远经历了更加长的时间。圣鞠斯特进入革命的核心圈的时候，这个两难的课题的大部分问题已经由许多现实的事情解答了。但是，罗伯斯庇尔从革命的一开始，就在各种事件的中心进行活动了。在国民公会时期，圣鞠斯特只是在家乡的小城里焦虑地观望着大革命的进程，最多只能算是个地方上的革命活动家。从他们的经历可以看出，和罗伯斯庇尔的对自己将来思想的发展早就划定了一个大致的轨迹相比，反映出为什么圣鞠斯特思想却有跳跃的过程的

原因。从他 1791 年的著作中可以见到的那种满足感，向 1793 年的提倡革命的专政主义的极端学说转变，是非常唐突，是超越人们的预想的。他从一个无名之辈一跃成为最高权力者之一。

罗伯斯庇尔与圣鞠斯特思想的根本差异，如果比较分析一下他们在国民公会成立以前的观点就很清楚了。包括圣鞠斯特论述 1791 年宪法的著作在内，前面引用的公意的定义中尽管包含了广泛的极权主义的含义，但是这著作的本质上还是属于当时正统派的见解的范围之内。根据这著作，革命是解放社会各种势力，使得这些势力均衡自由地加入作为其本质的和谐的社会模式中去，就是一种成就了。但是，当时罗伯斯庇尔的思想中，决不打算采取这种立场。对于他来说，社会的、政治的各种势力应该达到均衡的自由活动并非意味着革命修成正果。他并没有为已经解放了各种势力，保卫这些势力而感到就此满足。他的全部观点被一个启动目的的概念所支配。革命是将追求这一目的为其根本任务的。各种势力的均衡无足轻重。决定性的是所谓革命与反革命两大势力的你死我活的斗争，现实的整体被简化在这两者的关系中。

罗伯斯庇尔在 1791 年 8 月 11 日的立法议会上讨论选举权时公开说："诸位如果能够做的事情不做的话，就是对国民……信赖的背叛，也是对国民以及人类的犯罪。不仅如此，如果你们凡是为了自由的事情都不做的话，那等于你任何事情都未做过。道德自由有两条道路，就是你是要完全自由呢？还是愿意沦为奴隶？专制政治即使加缓颊，不久就会死灰复燃。"这个时候，他是猛烈反对那些主张立法院的被选举资格根据财产标准来限制的均衡论者的。

在这里，我们再来看看圣鞠斯特的思想，他的思想很容易向罗伯斯庇尔靠拢。那样做的话，均衡的概念与革命目的的概念之间的对照就很清楚地呈现出来了。

圣鞠斯特热情洋溢地赞成 1791 年的原理。法国建立了民主主义（市民阶级）、贵族主义（立法院）和王政制度（行政院）的分

权联合体制。圣鞠斯特认为，根据最优良的孟德斯鸠传统思想，像法国这样的大国不适合共和制度，必须保留王政。无论选择什么，新宪法在法国的现状中是最接近民众政体的东西。但是，在形式上，行政权优先，可是人民对国王的爱戴也有作用，所以要最小限度地添加一些王政制度（行政院）的性质。

在圣鞠斯特看来，从法兰西人民的本质健全特征来看，可以认为新政权是完全安全的。英国国民的特征、妨碍英国民主体制成立的压力的强韧程度，不同于法国传统的民主主义（市民阶层）的原理；还有，暴力也不是法国贵族主义（立法院）的本质；而且，不是朝令夕改、公正等优点，却是新法兰西王政体制（行政院）的特征。

"国民议会的伟大任务就在于不断改善这个民主制度"。保持均衡的黄金率，即完成大众政治与专制政治的折中，能给予这种主权必要程度的自由。而王政只不过是掌握为了实现公正的机构那部分的重复的权力。"法兰西的立法者会拿出最好的贤明的法案来"。

根据英明的设想，立法院与行政院之间不管有多大的隔阂也不会妨碍整个系统的运行。但是，因为立法院的议案必须接受国王的裁决，所以立法和行政两大势力是相互制衡的。监督立法者自身的眼睛和能限制他们的力量是必要的。这种功能最好的实施者是行政院的长官——国王。这个长官不是实行轮换制，所以，他是由于立法院的混乱而被否定的法案和原则的护持者。因为，这种立法过程的繁琐、民众考虑的不周全或受到坏影响的诱惑等原因，可能出现上述情况。"说起来，这体系就像用脚思考，用手来论证，最后使用头脑来实施"。这种观点，与 1793 年宪法的倾向于公民投票的调子不相吻合。那个宪法是把监督行使主权的权力给了作为国家的最高监督的、最消极的机构——司法部。

1791 年的圣鞠斯特发表的平等论，有很深刻的特别意义。他的平等论适合莱格古士（Lycurgus）创建的斯巴达那种贫困的国家。

但是，如果把这样的制度再运用于法国，那么，要么引起革命，不然，国民也就变得懒惰不思进取。土地分给了农民，各种产业都必定受到压抑，而自由产业却正是政治权利的源泉，不平等会时常使人产生野心等也是事实。野心本身也可以说是一种“美德”。如果所有的人取得在社会的、经济的平等的话，社会必然不能达到和谐的状态。假如人生来就是平等的话，社会将陷于混乱之中吧！那时候，在那里没有权威，也没有服从，人们将逃往无人的远处。立法、法律指定者们单独担任起这样的任务：既要防止权力的滥用，又要贤明地尊重个人利益。“他们从事着这样一种高尚的工作。通过财产让人养成私心，财产又使得忘恩负义的人们爱这个国家”。

政治的平等——是适合商业立国的法兰西的惟一的平等。这种平等的本质不在于平等的力量，而在于个人在人民主权中占有平分的份额。与罗伯斯庇尔不一样，圣鞠斯特也完全赞成把国民分成积极的市民与消极的市民两类。平等的权利不给予消极的市民，不能给予他们选举权。赤贫的贫民已经不是一个大的阶级了，所以，也没有必要宣布它的消亡。宪法普遍受到大众的欢迎，所以还是不会陷入无政府状态的，反而妥当。因为贫民有独立和参加竞争的机会，所以也享受到了生而具有的平等、安全和正义等社会权利。立法者们设想、制定法规时，取既考虑铲除暴富又不欺负贫民的英明的方针。在这种体制下，没有选举权的人数将有多少呢？关于这个问题的调查和研究，圣鞠斯特和与他同时代的许多人们完全忽视了。圣鞠斯特满足于强调，他把国民分成积极的市民与消极的市民没有侵犯自然的权利，只不过是要消除被伪装起来的社会外表特征。

在个人与国家关系的问题上，圣鞠斯特的分析是后来邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant）关于古代立法者与近代自由精神差别的理论的先驱。他认为，古代人把个人幸福的期望寄托于源自国家的繁荣，但是近代人却取相反的态度。古代国家被一些很小的具有敌

意的邻国所包围，所以，以征服古代人为基本的理念，从而，个人的命运和国家的繁荣与否联系在一起了。大型的近代国家，就不具备自我防卫和使每个市民幸福以外的野心了。根据卢梭的说法，圣鞠斯特也认为法的严峻程度应该是与国土的辽阔程度成反比。他指出，正是强调了人权，导致雅典与斯巴达这样小的都市国家的灭亡。法国已经彻底放弃了征服其他国家的念头，所以人权理论的声音反而变得强大起来了，他说："在这里，国家为了作为它的子女的人民而忘记了自己。"

后来被人们称为"锐利的剑"的预言者的圣鞠斯特，不同意卢梭认为（保留）死刑是正当的观点。他说："我无论怎样尊敬卢梭的权威啊，伟人啊，我终不能在把死刑看做一种正当的权利的问题上原谅你。"因为，如果不把人民的主权交出去，同样，人们也不应该把处置自己的生命的权利交给国家。在宣布死刑之前，社会契约也应该变更了。因为被宣告刑期时候的犯罪，已经是社会契约变更的结果。具有约束和抑制的力量不应该是良上的法。在社会契约倒错的同时，法也变得无价值、无效了。在那种时候，必须再次聚集起民众制定新的社会契约，更新法律。如果根据卢梭的学说，作为社会契约是为了参加签订这个契约的人的生存而制订的，这与规定死刑是矛盾的。圣鞠斯特认为，契约的维持应该依赖美德，而不应该依赖力量。对于1791年发生的事情，圣鞠斯特并没有注意到他的均衡说，他的被包括在均衡说里面的关于公意的概念，与事情的结果有着不能两立的矛盾。不管怎样，他把（国民的）意见一致的范围预想得极为广泛，从而，认为非合法反对的余地微不足道，不值得去思考。但是，随着社会的各种势力的自由活动被允许在共同的领域被缩小，在学说根柢的公意，也变得需要更加严密地加以限制后作出规定了，例外的情况也变得更加多起来了。

(e) 罗伯斯庇尔与革命目的——人民观

最初，对于罗伯斯庇尔来说，大革命有机的目的是为了实现民主主义的理想不断地发展。人的自由与无限制的人民主权是最高的目的。在革命的最初阶段，罗伯斯庇尔深信如果人民的意志被允许完全自由地表达的话，那么，那必定与真正的公意是同一个东西。他说："人民的利益就是公共的利益。……因为他们是善良的，所以会抛弃不是自己的东西，即使选择他们自己也是可以的。"在罗伯斯庇尔的确信中，还包含着这样的认识：人民的革命目的和与此相对立的各种势力之间的你死我活的斗争，不是由妥协来解决的，而必然是以完全的胜利、屈服而告终的。

人的解放、个人的尊严以及由人民来为人民操作的人民政治，在罗伯斯庇尔看来，具有极其现实的意义。他认为，这些几乎都是手能够触及的、眼能够看到的东西。他对统治者与臣民、统治阶级与被压迫阶级之间的传统差别进行了批判，在批判中响彻了他发出的对上流社会的傲慢、对低层人的轻蔑那些态度的愤慨的声音。和卢梭一样，罗伯斯庇尔在说到人的尊严和自由的时候，着重强调不对他人的隶属和依附。换言之，强调平等的意义。从很早开始，卢梭就说人应该尽量不依存他人，而应该依存国家。人到了必须把他人看做比自己地位高的时候，人的尊严和权利就会贬落下来，而所有的人都依存于一个同样的集合体——人民，依存于自己的时候，就不会发生这样的事情。他说，所有的时代，政治被少数人作为榨取多数人的、使多数人隶属于自己的一种技能来使用。法制是为了把这种企图完全体系化的一种部件。所有的立法者都从来没有为了解放人民的力量，满足他们所向往的自由、尊严、幸福和自治做过努力，经常考虑的却是统治权力的意志。立法者把人民定义为是邪恶的、会反抗的，因为他们坚信这样的定义，他们的心中充满了比

什么都优先考虑的如何预防人民产生不满和发动起义的手段和方案。所以，“野心、力量、不信任，暗中顶替了立法，这些东西使得理性也被奴化”。立法者只会使理性变得愚蠢起来，所谓平等的理念在他们看来只是一种不要秩序的主张。拥护自然的权利对于他们来说，成了叛乱，自然被作为一种怪物而嘲弄。他说道：“诸位，现在必须让你们做自己的事情，即由诸位制定的法律应该使人得到幸福与自由!”罗伯斯庇尔还攻击从罗马护民官制度引申出来的一切，认为这些被赞美的古代制度，只意味着人民处于奴隶状态。人民在自己以外的权力、上级、法官的面前，需要代表自己的权益辩护的特别辩护人——人们一般都这样赞美古代护民官制度。但是，他认为，那时的人民不应该放弃自己的工作，爬到山上去等候有人来听取自己的冤情。人民是国家的主人，不是请愿者，也不是诉冤人。人民应该留在罗马，把那里压迫者赶出去。持这样观点的罗伯斯庇尔，在立宪议会为了普选权，几乎是只身奋战。行政、司法以及其他所有的国家官吏都应该由民众选举来产生——这样的观点，只有罗伯斯庇尔一个人强硬地坚持到底。他把最大的重点放在向人民普及政治思想工作上面，通过各种方法，如民间的结社、媒体、请愿、公开辩论、游行，甚至非合法的直接行动等方法，鼓励民众发表思想。罗伯斯庇尔断然地反对死刑的态度以及要求新闻无限制的自由的要求——这些热烈的主张，不仅其自身是为了追求一种很高价值的斗争，而且也是一种反对传统的压制手段为了争取民众获得表达自己意志的斗争。

“不是属于人民的”政府的本质关键是在对于权力永不会知道满足的这一点上。“不是属于人民的”所有的政府都是由把人民作为其敌人的那些既得利益者组成的。社会的弊端，不是从人民中产生的，经常是由政府造成的。“由于政府的不道德和专制，所以必须在德性和人民的主权中发现预防这种问题产生的手段”。宪法的首要目的是要保卫人民，防止自己的政府对人民的权力的滥用。由

立宪议会所确定的孟德斯鸠的三权分立的学说，罗伯斯庇尔当然是不赞成的。虽然把行政院放在立法院的下面，但是，不管议会采用怎样的宪法结构，因为与人民的立法院同等关系的行政院的永久长官（国王）不是被选举出来的，而是从一开始就是被认定的，所以这个问题依然留在1891年的宪法之中。

对罗伯斯庇尔来说，英国的那种制度只是一种欺人的制度，只不过是一种阴谋的表现。在过去的奴隶社会中，英国式制度的设想就带来了各种政治机关之间的紧张关系，它是通过各种各样的权力之间的不和谐来使得暴政得到缓和。但是，大革命的目的是根绝暴政，让人民来实行统治。罗伯斯庇尔自己是在不知不觉之中，开始从心底里彻底地成为共和主义者了。

罗伯斯庇尔一直惦念着不能把权力交给行政院这个机关的手里的问题。一旦这样的权力到了行政院的手中，权力成为反人民、反革命的，那就是必然的事情了。涉及对议会表决的法案，国王是否应该持有否决权和认可权的问题，罗伯斯庇尔是取什么样的态度呢？对此，他几乎是取毫不犹豫的、不留余地的反对立场。他认为，为了使行政权力不能实施邪恶，那就必须使行使邪恶的权力无效，所以他为了剥夺国王的权力而战斗。罗伯斯庇尔在关于如何改造法国的1789年至1791年的宪法大论争中，显示了他所坚持的一贯立场。比如，他反对将国民卫队置于国王的指挥下。他还激烈地反对使用那种从由元老元帅来裁决、由国王来指挥的正规军中选拔出来的士官，反对让这样的士官来担任警察的工作和担任负责治安工作的方案（他提议，正式的负责治安的法官，要由民选产生）。罗伯斯庇尔主张军事法庭应该由同样人数的士官和士兵所组成。因为，他担心，如果军事法庭的审判单由士官组成的话，往往会发生以违反纪律为借口的处罚爱国士兵的事件。在革命后的最初的二三年间，在几乎所有的群众的示威与警察之间发生的冲突事件中，罗伯斯庇尔经常是站在人民的一边，是民众的友人。或认为那是由官

方与经常出于反革命的计划进行有目的的挑衅所引起的事件，或认为那是有人从邪恶的目的出发引起的事件。他的观点简直是认为人民的暴动原则上就是一种人民义愤的表现，而官方的行为一般原则上可以说是反革命的。但是，所谓国民，是谁？谁“不是属于国民”？所谓国民是指在法国国内出生的人的总和？还是指一个具有共同信念的共同社会？或者说是与作为一个社会范畴的人民是同一个概念？问题依然没有解决。然而，当时的罗伯斯庇尔关于国民的概念，没有可能留出把某种团体也包括进去的余地。假如是根据卢梭和西耶斯所教导的那样，那么是不承认在国民中存在个体以外的构成要素。没有那些个体以外的构成要素构成的国民，只能像一块石头那样，具有犹如铁板一块那样的人格，只具有一个利益与一个公意。被看成是部分的意志的团体，并不是“属于国民的东西”。这些团体一般都与普遍的善是对立的，至少与公意是不一致的，所以也是不被许可的。因此，罗伯斯庇尔即使算不上是战斗的反教会论分子，至少也是一个不允许教会作为一个独立的团体存在。他赞成僧侣结婚，主教在他的管辖区域内，不仅由僧侣来进行选举，而是和其他公职一样由该区域里僧俗共同选举产生。罗伯斯庇尔不仅不将国民卫队置于行政院的管辖之下，而且要求它保证不从属任何党派。士官每两年要进行职务交替。士官的制服与标志除了执行公务以外的时间不允许穿着和佩戴。对民事案件也要求实行与刑事案件同意的陪审官制度。因为，他担心法官的职业团体必然会产生党派倾向。为了国民意志和国民利益的平均实现，对已经公布的有名的帽子制造业法中的关于禁止工会组织的条文，罗伯斯庇尔并没有发出抗议。

罗伯斯庇尔认为，阶级社会将极其缓慢地变成一个“没有国民”的社会。而西耶斯则谴责特权阶级自以为自己是高居在国民社会之上的阶级。他强调封建社会的特权被废除之后，国民的团结，反对社会给任何的阶层给予特别的地位、在人与人之间制造出差别

的做法，是革命的情感的一种明证。所谓法国国民是由法国人组成的，并不是由某个阶级或身份的人所组成的。不给予贫民阶级选举权正是破坏了这样的原则。但是，在不久之前，罗伯斯庇尔还为国民的团结遭到破坏，法国继续分裂成为受尊敬的和不受尊敬的两个阶级之间的相互斗争的社会现状感到痛心。他不仅一开始就猛烈抨击对选民作出财产资格的规定，还为防止这种分裂产生而进行努力。他为了贫民能够参加国民卫队而斗争，极力主张贫民也有资格担任陪审官，站在强烈反对禁止消极的市民进行抗议、请愿的规定的立场，这种坚持取得了胜利。他再三向国民议会发出警告：如果权力机关为一个阶级独占的话，那么，这样的政权必然会成为阶级统治的工具和阶级压迫的手段。如果法国分裂成两种不同的国民的话，被统治的国民会对国家不具有任何的那种承担义务的感觉。这类国民应被作为外人一样的来对待。他还嘲笑那些为保留选举权中的财产资格要求进行辩护的人们，认为他们是持"人类社会应该是由有产阶级组成、其他的人应该清除出去"的观点的一伙。罗伯斯庇尔这样的思想方法成了一种宿命进化论。它是强烈地抨击认为要从具有主权的、在政治上积极的国民中清除下层阶级的观点，从神圣的平等的人权观念出发的罗伯斯庇尔的最后结果，是只把下层的大众作为国民，即使不是把整个有产阶级，也必然是在事实上剥夺了富裕阶层的国民的公民的权利。"国民"被作为和"人民"是同一个概念。即所谓人民"就是以前被叫做'人民'的那种有很大的理想的阶级"，"对于他们来说自由是天生的朋友，是不可以缺少的战士……，是那种不会因为奢侈而演变为腐败，也不会因为骄傲而陷于堕落，又不会被野心所诱惑，而且不会为有害的平等的激情所侵蚀……宽容而且讲道理，度量大而且稳健"的人们。

罗伯斯庇尔不仅认可社会的各种势力之间的均衡的各种观念，他还痛切地、清楚地认识到在这种你死我活的斗争中，一刻也不能松懈警惕性。他经常想，反革命在现实中也许是潜伏在某处采取行

动的，进行着不间断的活动。反革命是隐蔽在暗处，制定计划，策划着阴谋，在阴暗的角落里积蓄力量，等待着合适的时机。罗伯斯庇尔对所有的问题，哪怕看起来无关紧要的问题，总是认为这都将为两个阵营的某一方提供某种机会，或者是对一方说来，意味着含有某种危险——他认为必须从这样的角度来观察和考虑。人民的主权和民主主义的领域的扩大，对于所有的革命来说，是利益的获得，是在通往胜利的途中获得了一个立足点；对于反革命来说，是失败、是损失。但是，罗伯斯庇尔具有一种永恒的主动的目的。这就是一种与政党常采用的纲领不同的东西。同时，他也是一个战略家。虽然，他在战争中的大致方针是一成不变的，然而，战术确实是随机应变的。战术的行动是抽象的，不是根据其自身的价值来进行评价的。广泛多样的局面将决定某种特定的行动意义和道义的性格。因此，作为战术家的罗伯斯庇尔认为，有时只要做很少的一点妥协和退让，反而能强化民主主义的立场。他尽管激烈地反对1791年的宪法中的许多有关规定，但是自己却宣布自己是这个宪法的支持者。他还对过早地宣传共和主义表现出不悦的神态。虽然，他是人民采取直接行动的支持者，但是，因为他知道反革命一边策划着诡计，一边潜伏着进行挑拨离间，所以他主张当反革命力量相对于人民处于优势的情况下，革命者不能采取那些招来无秩序的谴责、给警察的镇压添置借口的行动。

罗伯斯庇尔也可以称得上明确区分人民战争与反革命战争的理论的创始人。波利松和其他雅各宾党人希望发动战争，是因为他们认为战争的爆发会在国民中造成非常事态，因为对事物关心的转换，会导致国民热情高涨，那样的话，可以把反革命的情感及其计划一扫而光，还会带来国民的团结，在这个基础上，可以向整个欧洲输出和扩展革命。自己坚持忠实于普遍的思想方法，罗伯斯庇尔是从这样的角度来看待战争问题的：战争是革命与反革命之间难以妥协的冲突。战争的时候，军队、战时集中起来的权力，和由国民

面临危机局面产生的爱国的不安和民族自傲等，必然会与外国的宫廷结成同盟，而且，也必然被反革命作为破坏革命的武器加以利用。这一点，可以说他是保持着清醒的头脑的。罗伯斯庇尔自己把战争作为人民战争，战争中，革命的严格和军队的纪律，会转化为建立人民政权的一种机会。这也就开辟了肃清反革命与完全改造军官团体、行政院的道路，恐怕也能带来完全废除王政的政治高潮。罗伯斯庇尔说："我们必须完全消灭他们，是因为他们企图消灭我们，你死我活。"这句话语，可以看出罗伯斯庇尔对激烈的人身攻击的话语有所觉察，是指向某个人物，但是也不一定必然如此，他可能指的是犯罪制度的本身，即指向某个集团势力。各种犯罪的个人不过是这个犯罪的制度代表的样板而已。

因为这个原因，当国王逃走以后，与其说是重视追究国王的罪行，倒不如说是罗伯斯庇尔是把心血倾注在追究这样的逃亡所隐含着的普遍的更加重要的教训上面。即事实上，如果没有那种鼓励——帮助国王逃离的强大势力，那么路易十六是不能逃亡的。这个时候，这些势力的强大开始暴露出来了，正是因为这种强大，这些势力在罗伯斯庇尔的思考中占有最重要的地位。

这种态度也决定了罗伯斯庇尔的关于审判的观点。这些观点是从他涉及司法制度改革内容的演说，特别是从关于国王审判的那次演说中显示出来。这个问题也具有最根本意义上的重要性。对立的社会、政治势力处在相互抗争或者彼此没有关系之中，是进行基于以单纯的严格证据作为标准而使用的法典的、那种客观独立的审判呢？还是，与此相关的、审判与现时进行着的政治斗争有关连，所以，应该把法典作为胜利者一侧的武器来考虑呢？罗伯斯庇尔观点很明显是倾向于后者。这不是因为他对什么东西都持不信任的态度，也不是因为他完全不相信客观正义的存在。而是与此恰恰相反，他甚至相信作为一个原则，最广泛意义上的正义是作为一个党派体现出来的东西，在定义上，它不属于其他的党派。明确地证明

等问题却是在实际上只是具有其次的意义。实际中，事实上的犯罪是否依照刑法规定的方法来处理，并不是重要问题的全部。比这个问题更加重要的是：那样的犯罪若有机会的话，是会发生的，还有，是会确实发生的。人，不是作为个人走什么道路的问题存在的，而是作为一个制度的一部分存在的。这样的制度作为一个整体就是犯罪，就是一种持续的阴谋。他说："国王假如不犯罪，就不能统治下去。"为了共和国的生存必须将路易十六处以死刑。"这是为了公共安全的一种必须使用的手段，行使这样的手段是国民理应行使的天理。罗伯斯庇尔早在 1790 年 10 月就扮演为设立处理反国家的大颠覆罪的最高法院起了很大作用的角色。这个最高法院，享有取缔所有反革命计划的权力，由"革命的友人"组成的罗伯斯庇尔的观点，法官也不外是行政官员，这样的职务在自由的国家也必须由人民选举产生。他们的职权与判决的基础并不是法学那样的专门科学，而是宪法的规定。"真的说起来，法学的那些用语应该在法语中抹杀掉。在拥有宪法与立法部门的国家中，法院除了需要法律的正文（宪法），其他的文献作为法学是没有必要的"。从而，作为所有法的根源的国民正是宪法的惟一解释者，也是法院的惟一监督者。其他的任何团体都不能担负这样的重任。从这样的思想方法出发，恐怖政治之下，爱国的良心与人民的直觉比法学知识与法律证据更加优先。不仅如此，在这样的观点的整体之中，隐含着以下的恐怖政治的逻辑推理："嫌疑者"，即还没有被确实断定为罪犯的人，却仅以他以前所属于某一团体、所属于某个阶级的理由，成了有罪的罪犯 。雅各宾主义的创立者之一德穆兰在绞刑台被处死之前，才发现这样所谓正义的概念是一种如何无法无天的东西。他这样写道："已经没有嫌疑者的概念了，除了法律规定的犯罪嫌疑分子之外什么都没有了。"

败了的议员的镇压，必须到议会去。罗伯斯庇尔说："我因为是一个从人民那里接受了他们的委托保卫他们权利的人，所以凡妨碍我演说的人，阻碍我发言权的人，我都视为压迫者，我现在这么宣布。我还要宣布，我是站在对议长以及所有议员相反的立场上。因为你们显示了对激进的共和主义者侮辱的态度，所以，我宣布对腐败了的议员造反。"三天后，在雅各宾俱乐部，他再次发表演说："特地把保护这个大都市的利益的权力交给了巴黎的市委员会，所以如果不向全世界诉说邪恶的阴谋家们所进行的对自由的迫害的话，市委员会不和市民携起手来的话，不与我们结合起来的话，就是解除了他们自己所要履行的最首要的义务。"人民的起义，有各种形态，也有技术。

巴黎民众的代表机构——市委员会和区委员会中，只有市委员会是明确规定为由选举产生的机构。而区委员会，只是各个区的居民的一个集合场所。直接的民主制度，只是由偶然集合起来的人们来实行。在区委员会中，往往是那些革命活动家和积极分子经常参加而且占有支配地位。但是，事实上这是一个由少数人组成的组织。遇到危机，由各个区委员会联合组成一个中央革命委员会，一般是由从各地来的活动家，也就是偶然到巴黎来会合的"代表"们在这个中央革命委员会合流。这样起义的委员会的成员，即使在任何场合都是由没有名气，或者是第三、第四流的人物所组成的，因为，这样的起义委员会应该由那些没有名气，而且求告无门、无处诉说的大众来实施的造反。在他们的背后，有着雅各宾党的领袖们进行指导、鼓励，写作有关行动的文件。发动起义的人民的中央革命起义委员会可以说是取代了以前的市委员会，或者说，宣布本来的市委员会已经被革命化了，因此成立了革命委员会。就如前面已经说过的那样，这样的宣言，标志着人民反抗压迫的爆发。现在人民是直接行使他们的主权。国民议会的代议员必须对人民——选举者们的意志作出让步，或者表示屈服。这就是 1792 年 8 月 10 日以

及1793年5月31日至6月2日巴黎市民所取的姿态。1792年8月，罗伯斯庇尔面向雅各宾党的同志们提出要求："让国民议会知道人民真正的意志，发动各个区的委员会，而且为了使他们知道这个人民的意志，要与民众团体"，即在制造大众舆论的场合，与各个俱乐部"保持联系"。

罗伯斯庇尔在1793年5月8日也重申同样的要求。在这两次的造反开始之前，他的演说不管言及造反，或者没有说到起义，都成了后来起义者的政治纲领。1792年8月15日，罗伯斯庇尔还不是议员，但是，为了使得人民的代议员们知道人民没有"睡着"，把造反者们的代表带到了立法议会。驱逐吉伦特党的议员，把选举权只限制于赞成过激的共和主义分子，乃至组织监视反革命的共和国派的革命军并给予武装，履行保卫自由的义务，要给贫苦的爱国者发放工资等等，都是1793年民众所提出的要求。这些要求都与罗伯斯庇尔的演说有着直接的联系。当1793年6月8日巴雷尔在国民公会提出要结束巴黎起义的非常事态的时候，罗伯斯庇尔却强调因为已经不能容忍法国"至今为止的那样的无秩序"，所以必须把起义扩大到全国各地。人民的革命机构、"监视委员会"和革命军必须肩负起维持秩序、保卫自由和抑制贵族的任务。

这种由自称所谓的人民自由的保护者们发起的直接行动，很容易导致和陷于无政府的暴力行动。这一点，罗伯斯庇尔也难以否定。但是，从治安法官的立场上来看，这样的造反是不符合革命的崇高目的和革命目的的至高无上的原则的。1792年11月5日，卢韦就过去几个月里发生的事件谴责罗伯斯庇尔所扮演的角色和起的作用，认为他是独裁者、野心家。对于这样的攻击，罗伯斯庇尔断言，对革命的事件，必须由国民公会根据"世界的公法"作出判断。革命如果没有革命的暴力就不能够实现。他说："人民起义的浪潮滚滚而来，从正确的观点来看，要阻挡这样的浪潮"是不可能的。与此同时，如果把民众的那种特定的暴力以及强制行为作为非

法的行为加以排斥的话，那么其他所有的革命事件，即革命从一开始到终结为止，所有的一切都会被认为是犯罪。罗伯斯庇尔说："为什么诸位不把这一切都诉诸于法律？为什么不把市委员会也好，选举委员会也好，巴黎的区委员会也好，其他所有的跟从我们的事例去做的人们都诉诸于法律？这些都不是明显违法的吗？和革命一样是违法的，推翻王位和攻打巴士底狱不也是无法无天的吗？自由本身不也一样成了违法的了吗？"人民被看做是政治至上的而且也是永恒的能动主体。

在这里，"人民"茫茫然地成了一个神秘的概念。它在某个瞬间突然会像挥舞要将推行出来的途中的所有东西吞食下去那样，没有任何慈悲心的拥有极大气力的雪崩爆发一样呈现出来。而在某个瞬间，罗伯斯庇尔又把人民作为是谦逊的、宽容的，具有深深慈悲心的，包含了所有德性的代表者的形象，作为在一所悲哀与屈辱学校里忍受者的形象来表现的。因此，无论怎样的权力团体，无论拥有什么样势力的阶级，如果要妨碍人民的前进，或者曲解人民的自我表现的话，都是不允许的。

即使到了1793年的春天，圣鞠斯特还是表示对人民的无限制的自我表现的神圣原则和为少数人专政的政府有恐惧之心。他这样表达自己那种感情是在孔多塞代表吉伦特党提出宪法草案的时候。这个宪法草案具有两个重要的特色：一个是立法议会由分科的小组间接选举出来；第二个特色是行政机构是由人民直接选举产生的。这个提案的两个特色，圣鞠斯特都因为违反了公意的不可分的原则，而加以否定。公意不可以分割的性质正是因为对"强有力的政府"和"强有力的宪法"是惟一的保障而成立的。但是，对于一个政府什么权力也不掌握的体制使用这样的形容词，表现出了一种显著的特征，而且也是非常奇妙的特征。吉伦特党的提案所涉及的人民直接选举的行政机构，在圣鞠斯特的眼里，再也没有比这样构成对共和国统一、人民主权的危险的威胁体制了。他的担心出自这样

的原因：立法院和行政院都是由选举产生的，不仅双方是对立的，而且，行政机构是由直接选举产生的，这要比间接选举产生的立法机构更加具有权威性。何况，以前大臣处在行政会议之外，不组成那种召开行政会议的作为担负共同责任采取行动的内阁。与这种旧体制相反，新的提案规定了行政会议与大臣组成一体的不可分割的机构。总之，行政会议是一个被选举出来的审议机构，有独自决定的权力。“行政会议是实行自己意志的机构。……要想让它来自己监视自己那只是一种幻想”。圣鞠斯特是这样考虑的：即使把由选举产生作为有异端特征行政机构暂且放在一边，因为被选举出来的大臣同时也具有列席立法机构的特权，所以人民对大臣若要反抗的话，什么保障也没有。大臣因为与内阁连成一体，所以，会导致相辅相成，这样行政机构也成了审议机构。不仅如此，立法院却不拥有权力，而且也变得不承担什么具体的责任和任务了。两年后，议会被中止，行政会议竟成了最高权力机构，不为基本法任何约束地实施统治，也就是可以随心所欲地行使巨大的权力。那些成员成了人民的真正代表者，连军队也在他们的控制之下，其他所有的宣传、威胁和收买手段都被这只巨大的手所掌握。只有相互熟知的有力者或者有名人物被选举上，不久就形成了那种世袭的统治者团体，他们垄断了行政权力。对出现人民政府的期望必然竹篮子打水一场空，再度出现先前的统治者与臣民。

圣鞠斯特自己的方案是直接选举的议会和由选举团体间接选举产生的、处在议会下面的行政会议组成国家的体制。禁止大臣与行政会议形成一体，大臣采取特别任命的制度，也禁止由某一政党的“党徒”组成内阁——这是很令人担心的。圣鞠斯特进一步还要求禁止议会分成各个委员会，除了关于特别问题的调查、报告或者实施某一被委任的特别任务之外，也禁止在议员中设立特别委员会。这样部分人意志的实施道路全部被堵死了，没有任何空隙可钻。主权者的公意就不可能通过替换或掺杂水分的方法加以歪曲了。公意

依然是一个不可分割的意志。

雅各宾党的民主主义实现的理论，比如一部分被写入了1793年的宪法中，特别是立法院通过的法案必须由人民投票才能得到承认、被压迫人民有反抗的权利等等。这些都会带来无政府状态的方案。即造成以下的各种状态：所谓直接的民主制度，是在法国全国各地设立经常召开的几千个市、县、村的委员会。这些委员会有向国会提出自己的决议、请愿的权利，特别是有派遣在国会进行演说代表的权利。这些权利经常使得国会非常狼狈。罢免议员、选出取代者、国民投票分别在各个狭小的地域不断地进行、行政机构经常被国民不信任，缺少行动的权限，立法机构经常会受到外界的武力等强迫性的干涉和威胁、民众的零星的暴力与合宪的官方的权力混合在一起、对嫌疑分子进行如同9月进行过的那种大屠杀、人民的直觉成了政策的必要性和时机的惟一的判别依据，而且必然也成了对大屠杀赋予合法性和正当性的惟一的权威了。

这种实现民主主义的理论，实际上是应该评价为是独裁制度的一种倒错的形态。这种理论并不会带来那种给予所有的意见都有发表机会的良好愿望的结果。即使人民主权被极度地扩张，其结果得到的只是期待中的、那种单一的意志得以实现而产生的结果。民主主义实现理论所谓的正当的人民的意志应该只有一个，也是与狂热的信仰联系在一起的。他们头脑里先验地预先就设定其他的意志是部分的、利己的，也是不合宪法的。古代的人们其实已经懂得极端的民主主义是与个人的暴政走在一条道上的两辆同方向的车的现象，他们已经目击到了这样的现象。近代，又提供了一个新的经验。即人民投票政治制度中的极权主义的民主主义的先驱，也就是人民自己所采取的行动。一方面，在于信徒们的狂热和不断的活动；另一方面，也包括了对反对者和不积极参加的人的威胁和恐吓，这些做法，成了人们预期的“公意”作为人民意志出现的工具。只有听到一个声音，这个声音也是以顽固的、强烈的，具有那

种独善的热心和威吓的调子表达出来的，其他所有的声音被压倒而消失了，沉默了。当巴黎作为一个造反的都市实施着毫无疑义的独裁统治的时候，罗伯斯庇尔由巴黎的国会议院选举，成了体现这种民众意志的主要工作者。在这样的选举中采用“当场点名投票”方式，记名投票的方式，而且禁止反对派的媒体宣传等等。相反，公开在保王派请愿书上签名人的名单，不断在名单中审查有选举权人的所谓的资格，被认为是异议者的有选举权的人和被选上的人都将被除名。其结果巴黎市内的有选举权的市民不过极少数的人参加投票。有几个区，参加投票的人还不到有选举权人的总数的二十分之一。在全国也不过有选举权的人的十分之一参加了投票。1793年，雅各宾党的宪法在七百万的有选举权的市民中只有二百万投了赞成票。在巴黎投反对票的一个人也没有，在各个县，加起来的投反对票的总人数也仅有一万五六千人。宪法的实施马上中止，只是被放入国会会场里的玻璃箱里而已。

让人民讲话，人民的声音就是上帝的声音，就是理性的声音，也是普遍利益的声音。罗伯斯庇尔顽固地坚持他的所谓自由就是德性的信念。但是，这种信念也不一定就能必然顺利地得到贯彻，也必须先要战胜其他的观念才能实现。罗伯斯庇尔对人民诉说的如何决定路易十六命运的愿望展开了激烈斗争，而且取得了胜利。他首先是不让“不良市民、稳健派、菲杨俱乐部的成员、贵族”有机会接近预选委员会，要求保证不让这些人有向人民诉说同情国王的心情，诱惑人民也产生同情心的可能。他的目的并不是让人民讲话，而是要确保人民正确地投票，把所谓的坏人清除出去。

圣鞠斯特认为向人民诉说要保全国王的生命也就等于是在提倡复辟王政的明证。罗伯斯庇尔虽然当时反对立法议会的代议员制度，但是后来却成了国民公会至高无上主义的辩护者。特别是在吉伦特党的议员被从国民公会中驱逐出去之后。1793年的宪法案通过之后，罗伯斯庇尔对主张考虑到这个宪法决定要举行重新选举，

国民公会应该解散的提案激烈地反对。他认为吉伦特党被驱逐出国民公会之后，这个组织已经得到净化，但是那以后却又有被皮特(Pitt)、科布尔（Cobourg）等代理人所掌权的危险。罗斯庇尔曾经支持选举区的委员会经常定期召开会议，但是，后来他却又来了个一百八十度的大转弯，他的观点是一旦人民取得了胜利，人民建立了自己的革命的民主政府，在这种情况下，就没有进行直接监视这种民主主义的必要了。选举区委员会以前经常召开会议，起到了这样统治的作用，但是，在今天经常召开这样的会议，因为善良的平民正在农田或工厂里劳动，它就只是变成了专门为那些反革命阴谋分子和惰怠者们提供使得社会舆论变得堕落和策划颠覆政府计划的机会。罗伯斯庇尔自己也承认他还不能期望人民能够表达他们自己真正的意志。在极为有名的秘密的《教义问答书》中，罗伯斯庇尔说，实现自由的最大障碍和反革命势力的最大机会是人民的愚昧。而人民无知的最大原因却是他们的贫困。这样的话，到什么时候可以完成对人民的启蒙任务？他自己对自己发出这样的责问，而且他作了回答。那就是人民获得了面包，富裕的人和政府停止雇佣那些缺德的记者撰写以及为了赚钱的演说者来蛊惑人民的时候。

他的这种思想中隐含着一个深远的意义，这个意义以后完全被巴贝夫以及他的平等主义者的战友们所掌握，而且系统化起来了。罗伯斯庇尔的学说，概括起来就是：只要人民还为饥饿所迫，还被富有的阶级所操纵、所迷惑，那么，被记录下来的意见并不能反映主权者的真正意志。从而，从实际的民主主义以及真正公意的观点出发来考虑的话，应该进行的工作，并不是让人民自由地而且自发地讲话、发表意见，也不是把他们的意见作为最终的、绝对的判断来接受。我们的工作首先是创造出人民的意志能够真正表达的条件。这就应使人民的物质要求得到满足，教育人民，特别要除去那种邪恶的影响力，也就意味着要铲除反对势力。当这些条件完成的时候，应该着手教育人民参加投票。到了那时候，有关公民投票的

各种问题就不需要我们担忧了。但是，到这时候为止，开明先驱者的意志就是表达了人民的意志。

因此，从上述的论述来看，一开始，强调人民主权的积极性、永恒性与后来那种开明的先驱者的观点，与罗伯斯庇尔一派的独裁政策，并不一定是矛盾的。公意在不同的时间、地点需要以不同的形式来表达。但是，公意无论在什么时候，都必须通过罗伯斯庇尔的嘴来阐释。

对革命的先驱者来说，为了让人民实现真正的意志、必须启发和煽动群众。先驱者一旦完全掌握了权力，就会让大众用最纯粹的形式来实现人民的意志的自由。对于先驱者们正在从事的工作，大众也可以说应当是无条件地赞成。那样的话，可以使人民的政治活动永久继续下去。在新的事态中，大众无条件赞成已经是没有必要了，就如在前面已经叙述过了的那样，那样做只会给反革命分子提供实施阴谋可乘的借口和机会。

(b) 作为客观目的的自由

随着雅各宾党接近权力的核心，所谓自由成了一个价值体系，自由并不是单纯的不受任何约束的解释变得越来越强硬起来了。公意获得了客观的特性。在现实中必须行使作为达到公意的必不可少的方式——人民主权的学说，逐渐地不为人们主张了。

1793年，雅格宾党当然也难以忘记在这个时候强调其必须面临的革命最大的危机。法国陷入了令人担忧的外敌的入侵。而且在国内，里昂、波尔特、茨隆、马赛、诺曼第以及其他各地的联合主义者发动起义，旺多那个地方的叛乱取得了成功。物资的流通停滞了，纸币的崩溃导致物价飞涨，这些事情都汇合在一起，狂热的信仰、恐怖、亢奋、猜疑等等搅和在一起，酝酿出来的整个局势处于危机的气氛之中。但是，这一系列要因，其中无论哪一个都是非常

重大的，然而，如果从雅各宾主义经常具备的极权主义的体质来分析的话，单以政治恐怖来说明是不充分的。

假如雅各宾党不具有这种它正是惟一真理的化身的狂热的、一边倒的信念的话，那么是表演不出那种独创的恐怖政治，也难以具备维持恐怖政治的勇气和力量的。如果不是日复一日地使得正统主义的定义越来越变得狭窄，那么也不会给那么多的人打上革命敌人的烙印，而且，也没有必要把那么多的人归为革命的敌人。恐怖政治，即使革命在 1793 年 10 月对内外所有的敌人取得了决定性的胜利之后，这样的恐怖政治依然没有削弱，还在继续下去。用革命的概念对自由重新下定义，成了 1793 年至 1794 年关于革命重要问题的“报告者”的圣鞠斯特亲自操作的工作了。他最初关于这个问题重大的发言，是 1792 年 11 月 22 日进行的关于物资供应的那个有名演说。

圣鞠斯特认为法国的财政以及经济陷于普遍应该优虑的状态的原因，是随着革命的爆发，所谓自由的过分“高涨”，问题在于“公众的精神旺盛却又希望不受拘束顶峰时期，要重建经济是困难的”。“在一种独立对抗另一种独立的状态下，法也没有，法官也没有。所有的意志都是孤立的意志，没有人身上能感受到理义”。自由与道德、秩序发生冲突，出现了无政府的危机，为了与从一个个孤立的意志产生出来的无政府状态相对抗，圣鞠斯特首先祈祷的是国民们能团结起来，而且，每个个人的利益关系到革命的命运，所以，他强调如果革命的失败将导致全面的破灭，他希望依赖这样的论述逻辑来解决危机，说：“无论谁都不能忘记自己的利益和自尊。所谓各自的幸福和利益，假如不是公共的利益和福利的一部分的话，社会秩序也就难以正常维持。诸位难道连自己也给忘却了！现在法国革命处在或进入凯旋门取得胜利或半途而废触礁沉没失败之间的那种危急状态，即使从诸位的个人利益来考虑的话，也必须要求你们不能进一步分裂下去了。”爱国者之间的意见相左的结果将

是什么呢？暴君是不会把这样的事情放在心上的。

“我们必须胜利在一起，失败也在一起！”个人的利己心命令我们自己要忘记个人利益！要拯救个人惟一的途径是通过拯救全体才可能实现。所有的个人的利益和福利必须投入包容全体的那个大水池中去。

在诉说了这种个人的开明的利己心后，圣鞠斯特进一步论述了既代表着个人各自客观的价值观，又禁止个人意志独立的、作为一个有机整体的共和国的国家观念。他心中所描述的共和国是“包括了所有的关系、所有的利益、所有的权利以及所有的义务”。我们要保障国家所有的部分以“共同的步伐”保持一致。自由是服从的反面，但是，现在，服从成了“对于全体中个人平均地协调的每个个人的服从”。这种想法，也可以说成“是单一不可分，……要抛弃所有的场所和所有的个人的共和国”。于是，共和国的统一不可分割的特性演变成比“社会契约”还要优先的东西。那就是客观的公意和自由的本质的部分，是超越生与死的个人一时间的意志的东西。全体优先于部分。“作为单一的、不可分割的共和国，寄寓在自由的特性本身的中间。如果共和国是立足于人与人之间容易撕毁的契约的话，那么它一分钟也存在不下去”。

这也是圣鞠斯特对孔多塞起草的1793年宪法草案激烈反对的另一个理由。吉伦特党设想的立法院是由各个县的委员会间接选举产生的，不是在“同时公意保持一致”前提下、也不是由“作为一体的人民”选举产生出来的。圣鞠斯特是这么强调的，用这样的方法选举出来的议员，只是代表把他选举出来那部分人民，并不代表不可分割的作为一个整体的国民。作为人民各个部分代表集合起来的议员，不能够达到正当的超过半数的要求。他们并不能够诉说公意，不能作为体现公意的代表。他们不是组成了一个国民议会，而只是组成了一个协议的组织。这样的契约组织中超过半数的权威是由参加的党派任意地相互组合产生的。从而，它们一旦分裂的话，

主权也就不存在了。用这样的方法获得公意是“思辩”的产物，并不是真正的意志。具有意志活动的人们不是作为部分意志的所有者，他们的意志活动也必须是比任何东西都不可分割地存在的、呈现出来的各种各样的意志活动。国民是作为不可分割的有机体存在着的，而不是机械地组合起来的分子的集合。

若各个县是意味着国土的一部分，那也就可以理解为国民的一部分拥有对于这个县的主权而居住在那里的话，那么“作为一个整体的人民的市民权”被取消，共和国就会甚至像旺多（**Vendéeon**）地方发生的叛乱那样，只要受到很小的冲击就会分裂。国土的分割是为了选举的实施，进行单纯几何学式的分割，而不是为了行政上目的的分割。法国国民的先验一体性是共和国统一的基础，也是共和国的象征。它不是国土的基础和象征，也不是政府的自身。因为所谓的政府，就意味着王政制度。一位称赞圣鞠斯特的学说的议员说，根据圣鞠斯特的宪法草案规定，法国人即使移民到国外，作为一个国民定居在那里，（个人与国家）遵守各自的义务也是可能的。

相对于国民的统一性的本能作为一种要比“社会契约”的逻辑具有更强有力的东西呈现出来。国民的本质就如大约八十年后勒南（Renan）所说的那样：如果“每日进行普选投票”，换言之，人们要在同一地方统一法律下生活，假如积极地而且不断地一次一次被确认意志的话，那么，就不能抑制他们脱离这种群体的权利了。雅各宾党虽然不断地诉说着国民的统一意志，却极力否定他们脱离的权利，所以不得不预想他们会形成有一种不可分割的统一的先验意志。可是，那样的东西在他们的世界观中是太世界主义了。因为为了合理主义，就不能承认国民的统一的历史的、民族的及其他非合理的基础。

关于法国国民的统一的想法具有这样一种特征，即当遇到对待欧洲旧体制的革命态度时，法国就被拖进了革命与国际关系难以两立的观念冲突所引起的长期战争中去了。这样的战争，经常是在国

际关系中不是基于互惠原则、而提倡新理论的革命国家取“只进不出”那样的态度所引发的。基于任意的、非种族主义的、非历史主义的国民观的革命的法国，把扩张自己国家的利益和领土的欲望合理化，虽然也曾经有点犹豫，但是，还是提出了与它接邻的他国的地域有参加法兰西共和国的权利和义务的主张。这些地域是指萨瓦、尼斯、莱茵河流域的都市与比利时的一些地域。这些地域或自发地、或经过动员，表示了希望并入法国、成为法国的一部分的意愿。法国在1792年11月19日及12月5日发表声明作出回音：假如邻国的人民要反抗国王及其封建制度，不论这种政治反抗发生在哪里，法国都将给予支援。这个声明等于号召其他国家的自治体和一部分的地域从国民主要部分的实体——国家的实体中分裂出来。这么一来，不也就是使部分意志与公意相对立了吗？在所谓无论什么样的集团都强调公意，强调实行公意的权利这样的名义下，法国成了引起其他国家国民分裂的原因与煽动者，也成了吸收那些分裂出来的他国地域的合并者。但是，与此政策实施的同时，法国国民公会宣布尝试分割法国的领土，或者把法国——“单一的不可分割的共和国”的任何一个部分割让给他国的人，一律处以死刑。这就意味着，在共和制度的民主主义的法国，普遍的国民意志已经是明确的概念，而在封建制度的国度里，这样的意志还处于没有被明确的状态。不仅这样，因为欧洲不管怎样总要走向统一自由的政体，所以，欧洲被解放的部分的地域与法国合并是一件得当的事情。这样的话，给予被解放的部分保护之外，同时，法国也成了与把当今欧洲各国国民搞得四分五裂状态的专制王朝相对抗的、一个自由的各国国民的统一体的斗士。这也增强了整个世界解放斗争的力量。但是，这样的逻辑理论，意味着法国要与旧欧洲进行一场无限的战争，看不到会出现达成有着共同基础的协议的可能性。而且，也不能预测在什么地方将是战争的最终极限。因为，包括罗伯斯庇尔这样敏锐的革命家，不久也将会清醒过来，作为自由意志这个东西并

不是衡量国民状况的实在可以信赖的标准，而是一个实际上非常容易产生动摇的基础。从这个基础产生出来的是自然国家边界的概念。自然国家边界的概念确实也是法国传统的一部分，而且也包括了把边界的强制扩展就会更加安全的欲望合理化的一种表达。但是，这也是一个安全阀，也是对法国国民自身提出要求的一个指标，而且将希望与法国合为一体的他国国民合并进来，是法国的权利的主张，也是有极限限制的——这也意味着向旧欧洲各国显示了一种保证。即法国不能毫无时间制约地兼并他国的部分领土。因为，法国还是相信作为由部分意志所不能破坏的实体——国民的存在。这些国民的基础，不是已经改变了的世代的意志，而是一种永恒的东西，即相对于各国国民，河流、山岳和海的形态等划定了不是可以随意改变的国境线——自然和历史的各种事实。随着保证国民统一的自然、历史的基础的认识的加深，观念发生很大的变化：转化为把最初的革命主义的宣传作为反动的东西，宣布不干涉外国内政，普及排外思想，加紧对法国国内的外国间谍和代理人进行镇压。

（c）反对的权利与禁止党派

但是，所谓国民的统一这个先验的概念起着作为出自于共同历史的国民融合的基础的作用，然而，这个概念，另一方面也变成了要把被认为不能为法国国民的新原理所同化的分子从法国国民中清除出去的理由。

1793年10月10日，圣鞠斯特所作的题为“和平到来为止有宣传革命政治的必要”的报告，成了这个问题的转机。

这种宣传是与把个人表明自己的特殊意志、不受制约地自发地保卫自己的利益的权利作为理所应当的自由的概念完全是背道而驰的。而且，这所谓的宣传与相信假如个人自己利益的意志的形成，

这样的意志超过半数的话，作为结果是公意的体现的观念也有很大的隔阂。他的新原理宣布："决不背离今后的统治者的心。"也就是，当所谓"主权者的意志还没有完全镇压保王党派，没有被这样的征服的权利所支配的时候，是决不会发现共和国的基础的本质的。"

他说："法国国民在表明了自己的意志之后，还不是主权者的所有的人成了敌人。"在人民与敌人之间，只有一把利剑。具有正义还不能对他人进行统治的人，必须拿起剑来进行统治。他说："诸位，大家并不都说同样的国语。你们相互之间并不了解。因此，必须把他们从国民中驱逐出去。"而且，圣鞠斯特并不停留在言论上。因为，这次演讲后不久，他又提出一个提案，这个提案是一个要求不仅没收反革命嫌疑分子的财产，而且还要求作为最后的处理把他们从共和国中驱逐出去的计划。换言之，对他们是作为一个阶级来实行彻底清算的。关于这个问题，圣鞠斯特也援引民主主义原则来说明："在这一点上，只属于民主制度的权力是必要的。"这里所说的民主主义与反对的权利、个人的自由和宽容等毫无关系，完全是从古代希腊的关于民主主义的见解借鉴过来的。这种民主是指没有特权的大众对于拥有特权的少数阶级的胜利，是由前者对后者的压迫。它所谓的严厉是指自由民主政治的本质要素在暴政的国家里将发挥更重要的作用。

他说："不采取严厉的政策，就不能保卫市民的政府，但是，自由的制度和暴政不同，前者一般是对反对福利政策的少数人以及滥用权力、懈怠职守的人使用的；而后者却是一种国家权力的严厉，是面向把命运交给不公正的权力者和不负责任的权力机构的不幸的人们的。"

圣鞠斯特认为，弱势的政府，最终是要对人民采取镇压手段的。他说："当人民获得力量的时候，成为统治原先的压迫者的主人是正当的。"因为"对暴政者必须镇压"。政府的英明，就在于搞

清楚反革命的派别，通过惩罚自由的敌人的邪恶行为，给人民带来幸福。支持革命最重要的手段，是把革命作为对革命的支持者有利的东西，朝着消灭反革命的方向前进。

罗伯斯庇尔几乎也用同样的语言来论述同样的主题。当他与圣鞠斯特都被选为国会议员以后，他们之间的观点也没有什么分歧。罗伯斯庇尔写道："在共和国中，共和主义者以外的人是不存在的。保王党……阴谋分子只可能是外国人。是与外国人相比，更为可能的敌人。"保护这样的社会是市民当然的职责。但是，所谓市民，不仅仅是出生在法国土地上的人。组成法国国民这个实体的只有与那种公意和那种精神合为一体的人才能算是市民。我们决不给人民的敌人以歪曲人民的意志、妨碍人民的意志的实施的机会。当处在外部的危机的面前时，那种无视各自意见的分歧，要求实现国民的统一作为必要的做法，那种认为意见的自然分歧是正当的想法，都是不妥当的。因为，不是人民，即是敌人。

"用恐怖来压倒自由的敌人吧！你们，诸位作为共和国的建设者，可以说这也是当然应该做的，革命政府实施的是对暴政的专制统治。"不管暴政也好，自由也好，都要使用利剑。但是，两者的类似之处仅仅在于不论哪一方拿起剑，它的刃口总是闪着寒光。

对于反对的权利，应该如何考虑呢？这种学说，指反对者对压抑拥有抵抗的权利，拥有反政府的权利。对圣鞠斯特和罗伯斯庇尔来说，没有再比这样的学说更为使他们恼火的东西了。对压抑的反抗，在暴政的国家里，既是国民的神圣权利，又是一种义务。但是，一旦建立了自由政权以后，一旦人民确立了他们的当然地位之后，再要主张拥有对这种所谓新秩序带来的"压抑"进行反抗的权利，只是一种强词夺理，或是对革命政权打横炮，或是无视普遍的善的利己主义的主张，除此以外没有其他。

"当自由受到压制的时候，人民应该强调自由。但是，当自由取得胜利，暴政业已灭亡的时候，人如果过分注重自身的幸福，甚

至忘记了普遍的善，将国家的存亡也置之度外的话，那就是一种罪恶，是应该受到惩罚的一种伪善。”

贵族把人民消灭自己阶级的行为叫做独裁，但是这样的用词今天被过度地滥用了，把人民与暴政相提并论，是这种用词在逻辑上的矛盾。“人民不是暴君，而且，现在的统治者正是人民”。“所有的这些思想引起了人们思想的混乱”。在断头台上被处以死刑的“盗贼”要对镇压提出抗议，那将成为一种什么样的局面呢？把人民的审判看成是野蛮的、是压制的说法，让罗伯斯庇尔勃然大怒。他说：“难道对保王党的那些人也要给予宽大？……对那些十恶不赦的人也要讲恩惠？……不！要对没有罪恶的人施以恩惠，要对贫弱者施以恩惠，要对不幸的人们施以恩惠……施予上帝给人类带来恩惠！”他认为，有人说人民的、自由的政府，因为是强有力的，所以自然是能够压制敌人的也是一种愚蠢的见解：“那是一种误解，提出这样的问题本身就是错误的。”这样的政府只镇压邪恶的东西，所以是公正的。共和国政府是站在这样的立场上：如果连“德性”也没有，那就必须实行所谓恐怖的原则。确实是不得不运用强制力量来实现正义，但是，那是使得人们尊重正义和理性不可缺少的一环，所以也可以说是一种充分的举措。

不仅是那些阴谋分子，还有对革命漠不关心者，对革命持消极态度者，因为他们对共和国什么也没有贡献，所以也必须给以惩罚。对于人民的大义必须全面全力支持。那些找共和国毛病的人是变相的叛徒。“爱国者必须无条件地全面地支持共和国。哪怕在一些细小的地方反对共和国也是反革命分子，使他人不尊敬人民和（国会里的）诸位也就是犯罪。反联合主义的人民政府不是为了权力者的利益服务的，而是为了全体人民的利益工作，以共和国的统一为目标的，所以不允许任何个人有那种孤立主义的倾向。这样的孤立主义与联合主义的政治层面的不道德是一样的，在市民生活中同样也是不道德的。

他说："当自由被确立的时候，接下来的问题是要守卫对国家履行义务的职责，也就是要成为一名市民。"人为了维护自己的独立而必须孤立——这作为一种理由或者借口，在历史上是没有先例的，在今天也是没有道理的。圣鞠斯特反复强调争取自由，与邪恶、与独立都是不一样的。因为所谓自由，最终并不是毫无约束，却是一种客观的、排他的价值体系。从这样的价值体系中独立出来就意味着是不道德或暴政，就意味着将自己陷入从属于利己主义和私欲的烦恼之中。他说："假如每个人根据自己的利益，形成关于自由的特殊概念，那将导致全体被奴化的结果。"

罗伯斯庇尔认为反对派把恐怖政治看做与统治共和国的普遍原理是没有关系的，只是把它看做一种镇压的暴力手段是错误的。恐怖政治不过是强调了正义。即发现了德性的原理，这是一个非常特别的层面的问题，决不是一种特殊的个别原理。

他如是说："恐怖政治必定是快、狠、准那种严厉的制裁。从而，由此可以发掘德性的原理。它是民主政治中的特殊方针，是应祖国极其紧迫的要求而采用的，也是基于普遍原理的结果。"

同样，圣鞠斯特也这么说，共和国政府，即使说它不是执行恐怖政治的，那就是它是以德性为原则的。"德性也好、恐怖也好，对这两者都不喜欢的人，你们到底需要什么呢?"在其他的场合，他也强调，为了要有力地捍卫革命，所以也需要独裁者，而且，还需要以德性来检验革命的监督者。德性是一种难以把握的个人的品质，但是，它在所有的标准中是最与个人的实体相关的东西。然而，现在，在由王政引起新的分裂那样的事态已经没有了的情况下，德性很快就成了区分对立阶级的决定性的标准。在罗伯斯庇尔看来，应该被判处死刑的恶人，是隐藏在革命内部的潜伏的暗杀者，与其他人相比，他们首先是那些抹杀公共道德，撒布离间的种子，将"道德的反革命"与企图在政治上反革命联合起来的就是被雇佣的记者。这样的新闻记者就是曾经是要保卫新闻没有限制的自

由的人，他们对罗伯斯庇尔不能抱有任何期待，不能希望他会发什么慈悲。

共和制度的德性是严厉的，这个一成不变的固定概念的基础——所谓惟一的排他的真理的概念，不承认那种政党所代表的利益与良心公意会一致的可能性。

从圣鞠斯特的观点看来，这种把权力委任与正确的代表的自由体制中的政党与派阀，即委任与立足于绝对的真理与德性的体制中的政党与派阀，是时代的错误产物。在"旧制度"中，党派可以从事有益的活动，使得专制政治陷于孤立的状态，削弱暴政的力量。"然而今天，这样的活动会使自由陷于孤立，所以，只是一种犯罪。"只有公意作为一个完整实体，作为考虑到全体人民的惟一的、不可分的主权者表现出来的时候，自由实现了。

党派斗争会引起好奇心，由党派引发的腐败，是把人民对祖国的热爱，从对国家利益的专一的忠诚那里引向反面。

"从而，所有的政党都会导致民众和民众的团体陷于孤立，而促进政府的独立不受监督，所以政党就是一种犯罪。因此无论什么党派都会使得公共的德性变得软弱无力，所以就是一种犯罪。……我们共和国的目标就是要团结成一个人那样。人民的主权是把政治团结的一体化作为必要的条件。……这样的团结与党派是对立的，因此所有的党派都是企图破坏人民的主权的。"

圣鞠斯特不能够理解党派是表达各种各样倾向舆论的一种组织。他只是绝对地把一方看做人民，把另一方看成制造阴谋的政党。他要求人民与国会对"犯罪的政党采取强硬的手段，对这些政党的意志采取强制的措施。他的关于多党制度的危害的论述，与今天人们叙述一党专政的弊端非常相似，所以在这里援引他的叙述：

"自傲来自于政党。党派对于政治实体来说是最可怕的毒素，他们恶意中伤的力量甚至危及市民的生命。当他们统治这个国家的时候，无论谁都会对自己的将来忐忑不安，为他们所烦恼的帝国就

如一具棺木。他们将道德与不道德、正义与非正义、真与假等的差别模糊起来。于是力量替代了法律……党派分裂了人民，带来了取代自由党派激情。法律的利剑与暗杀者的匕首交叉在一起。谁也不敢说什么了，甚至连保持沉默的勇气也没有。站在党派前列的胆大妄为的家伙，当他们强制市民做出选择的时候，无论做出什么行为都是犯罪。"

当有人问到他自己与同伙的关系时，他愤然驳斥"你们也还不是那种政党吗"的指责。他认为，他们一伙是属于人民的。他用上述这些理由来为罗伯斯庇尔进行辩护，而且把这些内容写进了这次没有演讲成功的演说稿中。这个演说稿中，他期待共和制度将永远废除政党，相信"人类的自傲建立在公共的自由"与"正义的专制"基础上的日子将是为期不远了。

"消灭党派，只剩自由，"圣鞠斯特衷心地祈祷，"从善良的市民为了祖国贡献出来的赤胆忠心发出祈祷，宽容的国民从这样的德性中引发出最大的善行，党派灭亡了。"

因为，为获得没有约束的人民的主权而战斗取得胜利之后，最高的目的就是实现意志的统一。罗伯斯庇尔在他的笔记本里这么写道："应该只有单一的意志。""为了国家共和制度，我们期望的是共和主义的大臣、共和主义的报纸、共和主义的议员和共和主义的政府。"对外战争是致命伤，可是法国国家却因为"意志的分裂"患着重病。和卢梭一样，对于罗伯斯庇尔来说，政党只是谋私利的组织。"党派是与一般的善对抗，为了私利的联合团体"。因为，普遍的善是作为一个实体存在的。"自由的友人的协调，被压迫者的痛苦，理性的自然优越，以及舆论的力量，都不会成全党派"。

因为观点的相左，既不是自然的现象，也不是非自然的现象，也不是可以用利己主义、乖僻或者愚蠢的表现等来妥帖地解释的，所以，正值取得伟大胜利的时候，打倒了吉伦特党、埃贝尔派、丹东派等党派之后，罗伯斯庇尔又面临新的对立了。他也为仍然存在

观点的相左和分裂难以克服感到困惑。他说，当要明确地划清界限的时候，当到了分裂边缘的时候，都要遇到“祖国的安全与稳定需要什么?”这样的问题。然而，都是追求公共的善和革命的激励的人们之间产生分裂是不自然的；“为了反对为国家的稳定与安全献身的政府，组成一种联合的阵线也是不自然的”。在他看来，这是又出现新疾病症状。因为国民公会近来经常迅速地发布政令，这又显示了他完全赞同神圣的原则。而且，党派已经不存在了。国民公会具有敏锐的见识，正在顺利地前进，没有达不到的预定目标。

全体一致，是爱国者中间惟一自然的原则，也是基本的前提，其中也包含着统一行动这样一个基本的前提。而在这里又出现下面的问题：民主政治，如果在没有政党的情况下将会如何进行?

对这个问题圣鞠斯特不能直接回答。但是，他的演说中关于舆教育和人民主权的组织工作的论述，反映了他明显受到卢梭公式的影响。所以，在这里，他的这一段话也有全部援引的价值。他是想象一种全民投票的民主制度(或者说是独裁制度)。在这种制度下，人民对看来似乎是简明的问题只被要求作出“是”或“否”的回答。这样的回答几乎是不给予回答的人任何疑问的余地。“因为在自由的国家中，所有的人不断地审议着各种事物，舆论受到多种变化的影响，为变化无常或激情所动摇，所以，立法者要求人们对普遍的善作出判断的提问时，经常是采用明确的问题进行提示。当所有的人讨论这样问题的时候，必须深思熟虑地沿着既定秩序的精神，在它的框架里，进行折中的思考、行动和发言，这样才能真正做到共和国是一个整体而不可分割；主权者是由那些都已经达到了德性的高度的人所组成”。

问题是作这样的二者必居其一的向答时，如果遇到不能回答的场合，那必然是社会已经陷于斗争、利己主义和无序等状态中去了。关于另一个问题，圣鞠斯特的思想是显示了他对国民公会的不满。即国会通过的法律和命令，预先没有在雅各宾俱乐部进行事先

的讨论，所以往往质量不高。圣鞠斯特认为，如果没有议会以外的人民团体的监督和指导，是很不妥当的，在他的演说稿里，这一观点是很明显的。

(d) 关于革命政府的理论

关于（民主政治）这个问题，罗伯斯庇尔的解答也包含了他关于革命政府的论述，他的论旨也是很明确的。关于自己的理论，他如是说："我作断言，我的关于政治的思想，与多数人的想法截然不同。"根据他的说法，如前所述，他的思想与革命一样新，在迄今为止的理论著作中是不能够读到的。这思想也是革命的产物，是革命的教训所组成的，所以他的理论一反他原先的三权分立思想、对行政机构充满敌意等方面给人们留下的印象。根据罗伯斯庇尔的思想，政府的功能与设立的目的有关，是对国民进行物质上的支持和精神上的指导。从而立宪政治体制的目的是为了维持共和国，但是，革命政府的目的是在于建设共和国，立宪政体能创造自由取得胜利、到达和平的状况。而革命政府却意味着对敌人的自由战争。立宪政体是守卫市民的自由，革命政府是捍卫公共的自由。立宪政府是将防止政府权力侵入个人的自由领域作为自己的任务。革命权力是必须防卫由革命政府体现的公共自由，防止党派对这种自由的侵害，必须给和平的市民以保护，把公共自由的敌人逼入死地。把革命政府的暴力政策叫做专制、暴政的人，或是愚蠢的诡辩家，或是使得相对的观念发生混乱的违背道德的人。革命政府动员国民的全部力量，给予反革命分子毫不留情的、强有力的打击，所以一定要拥有不能被法律条文、法律的一些细节所束缚的、行动迅速的权力机关。为了确保这种迅速行动，就意味着必须打破立法院和行政院之间的壁垒。以前立法院与行政院之间只不过保持一贯的非正式的偶然接触，所以政府的行动迟缓、手续复杂，然而今天已经是不

允许这样的低效率了。罗伯斯庇尔曾经猛烈地攻击罗兰内阁和议会中的吉伦特党领袖所谓的“阴谋”，还强调议员不能同时兼任大臣这样的原则。可是，现在他的观点发生了很大的变化。他的新提案是主张实施一个由国会选出的委员会的政治体制。政府因为它具有革命性质，所以享有几乎不受限制的执行权力。这些权力应该移交给“忠诚的委员会”，即“由具有完全纯洁的爱国心的人组成的委员会，绝对不会包庇那些阴谋家及其阴谋计划的可靠的委员会”。也就是要由那些最忠诚的毫不留情的人来组成这样的委员会。他的这些思想就成了公安委员会与雅各宾党独裁政权的理论基础。这样的政权就是付出再大的牺牲也要实现革命的目标，而不是那种在所谓的自由的自我表现意义上来实现自由所设想的政府。这个制度采用由人民选择的原则、采用依赖中央机关内少数英明人物的正确无误来保证的原则，政府自己来任命这样的少数人物，通过他们作为特别的代表实施独裁的行动。

他在国民公会上的演讲中说：“争夺自然界的统治权……两个敌对的巨大的神魔，在人类历史上的伟大时期为决定世界的命运进行着殊死的斗争，法国成了这一可怕斗争的舞台。在国外，暴君们包围了你们诸位；在国内，暴政的帮凶们团结在阴谋的周围。只要还没有消灭他们犯罪的欲望，他们是不会放弃策划阴谋的，不会自动退出历史舞台的。我们在打败外敌的同时也要彻底消灭国内的敌人。不那样做的话，我们将和共和国一起崩溃。看到这种事态，诸位，第一应该采取的对策是必须采用由理性来引导人民、由恐怖来引导人民的敌人的统治原理”。这就是战争，就是战争状态，是处在非常事态之中的，“不是你消灭了敌人，就是敌人杀害你”的那种你死我活的形势。如果人们如此地对于反对派决心采取断然行动的话，那么，与他们意志相反的所有法律道德的约束——一切义务都可以被免除了。实施正义、保卫法律已经是成了没有意义的事情了。如果被要求去实行这些的话，那么只是一种矫揉造作的行为。

最高的法则是要拯救这个世界，这是要依靠消灭那些敌人来实现的。这场战争是世界性的。因为是在全世界作战，所以是世界性战争。所有的生命、所有的财产、所有的价值都卷入了这场战争。因为动员了所有的财力和手段，所以是世界性的。因为处于这样的事态，这场战争也就没有固定的、可以限制的战线了。战斗并不一定在战场进行，也可以在敌后削弱敌人、制造敌人阵营的混乱、使敌人资源匮乏、或者挫伤他们的士气、对敌人的侧面加以攻击使之暴露、制造诱敌的陷阱和圈套等等，所有可以采用的手段都是正当的，都是值得称赞的行动，甚至也可以说是神圣的义务。从进攻一方的战斗人员看来，所谓战争的事实，一下子改变了整个价值体系。他认为，为了战争，最高司令部在极端的机密之中将采取最迅速的奇袭手段，不受任何细小常规的束缚来指导作战是完全必要的。而且，司令部与其说必须由特殊的人来组成，倒不如说应该由适合这种特殊任务的人来组成。这些人必须具备指挥能力，值得信赖、毫不留情、积极能动的，而且又有纯洁的天分。如果简要地说明，罗伯斯庇尔所说的人的资质——那种难以把握的德性——也是他最强调的东西。所谓选举这种民主的测验，即经过公开的讨论的、明确地被规定的、被表决通过的决定，由被人民推选的、被监督的、有责任的领袖人物来实施民主的权限，要经过预备、反复、核定多项程序的民主测验等等，现在都被抛到背后去了。在那种生死难卜，连什么时候发生都不知道的战争高潮中，要进行公开的讨论、预先规定如何行动等等已经是不可能了。最高司令部的人最清楚应该如何行动。所以，所谓领袖的权限、对这种权限的监督，都必须让位于绝对的信赖、无条件的赞同和服从。这样一来，领导与被领导的关系完全变成了一种个人之间的关系状态，救济者的信念，无论如何要在纯粹的理论上无视个人的要素，这样的制度越来越朝着被选举者与选举者之间的对立、斗争方向发展。那就是不得不造就出具备特殊资质的、从被领导者那里得到像儿子对待父亲那

样爱戴和服从的个别领袖人物——救世主。被领导者，也就是进行着世界战争的士兵。士兵不参加决策的讨论，只是执行命令。有时发现命令有自相矛盾的地方，即使这样，认为命令不合法的事情也不少，即就士兵自己的观点来看，这样的命令无论如何都是难以接受和理解的、大错特错的，因为命令从全局看来是世界战争大战略中的一部分，因此必须相信这样的命令肯定是合理的、必须的，并毫不迟疑地付诸行动。所以，对于士兵来说，要停止自己的思考和判断是至高无上的命令，也是与所谓缺乏性格、道德虚无主义正相反的。

个人的要素成了最为重要的了，还有一个原因。如果最高司令部权力是不受限制的，而又在要必须采取迅速的、毫不留情的行动的场合，那就要担心一旦这样的权力落到了不适当的人手中，与这种能驱使的手段成正相关，也会转变为最邪恶的力量。“这样的力量越大，它的行动也就越自由、越迅速，所以必须由善的意志来引导。军事力量如果落到了不纯洁不诚实的人手中，那么自由将完全丧失。这样的结论也成了反革命势力的借口，甚至成了他们的一种辩解。军队的能量犹如毒蛇猛虎。”于是，就产生了需要监视掌握这样权力的舵手、清除已经被污染或者容易被污染的人的神圣而至高无上的义务。但是，谁来执行这样的任务呢？确实不是普通的士兵，让士兵来执行这样的任务，会导致无秩序的结果。他们没有任何途径可以知道司令部在做些什么。执行这样的义务，就要落到司令部里最纯洁的人身上，实际上也必定是最有力的人身上。罗伯斯庇尔坚持强调革命领袖个人品质的纯洁性，要与那些落伍的“腐败”分子做斗争的道理也就在这里。腐败分子比公开的反革命分子更加危险。因为，只要他们采取某一行动，马上能使革命转化为反革命。

罗伯斯庇尔的心里，就是反对他的、与他意见相左的、或者对禁欲主义的雅各宾派的圈子外面的事情采取开放的、宽容的态度的

人，无论谁都是不纯洁的、腐败的。罗伯斯庇尔不点名地指出要清除国会与两个最高委员会中的不纯洁分子，当他说到“灾难就要降临到这样的人身上”的时候，几乎所有的人都感到自己将遭遇危险。在战争期间，战争的胜败将关系到世界的命运，那握着巨大权力的手中能肃清反革命分子的手段，除了杀戮之外别无他法。与此相同，对于不纯洁分子来说，惟一的自我保护手段是杀害那些谴责自己的人。“必须处以绞刑，也必须使人们懂得，不这样做会被处以绞刑的”，敏锐而严谨的巴拉斯是这么说的。

下面将要叙述公安委员会掌权的概况，我们可以了解到，在革命的过程中，雅各宾主义最终走向了它的命题的反面。

（e）雅各宾党的独裁

雅各宾党的独裁专政是随着事态发展，摸着石头过河的产物。它不是一个预定的、有计划的东西，是经历了几个阶段形成起来的东西。同时，它也与由使得各种各样的事件不断地强化走向极端的领袖人物的僵化的精神状态是相对应的，也是他们这种对应所产生的结果。

1793年1月1日设立的普通保卫委员会是公安委员会的前身。这个委员会在3月5日后成了常设机构，以后又进行改组，被强化。从4月6日起，作为公安委员会继续下去，开始了它的无比权威的统治。这个委员会的功能是监督临时行政会议的工作、推动行政会议的工作。有中止行政会议命令的权限，采取被认为所需要的国家防卫、安全的所有手段。公安委员会是为了担任从国民公会继承下来的、对此负有责任的原先的专门的行政工作而被任命的，但是没有多久，就获得了与国会相比具有绝对优势的权威，结果完全超越了由法律的事实选举出来的民主主义的机关。1793年10月10日，行政会议、大臣、各部队的司令等所有权力都处于它的监督

下。

直属公安委员会的基层代表拥有无限的权力，相当于该委员会的派出机构。1793年4月9日和30日的命令规定派遣的代表“最积极地”监督行政会议的执行、军队、军需品等工作，他们的权力是防止破坏行为和公费的浪费，与失败主义、败坏士气的企图进行斗争，维护军队内部以及后方国民中的共和主义精神。1793年11月18日（雾月28日）根据卑约•瓦伦的提案，派出的代表有监督地方政府、取消地方政府的政令和措施，当地方政府渎职的时候，拥有可以对地方政府提出起诉以及经过地方的雅各宾俱乐部的认可后可以不通过选举更迭地方政府等权力。12月4日（霜月14日），因为国会在几天前遇到了丹东的干涉，所以对小行政区任命了国家的代理代表，而这样的职务权限与由公安委员会派遣的代表一样，拥有全面的权力。这些代理官员是取代了那些由选举产生的地方政府以及市、镇、村的检察官及其机构。授予他们的权力有：推行实施法律、追究破坏行为和官员的读职、甚至清洗负有监督地方行政机关和外国人中的嫌疑分子职责的地方的监督委员。国家代理官员成了“全体国民的代理人”。他们取代了那些“因为血统和财力”或者名门望族获得权力的地方代表。根据雾月5日的命令，完全停止了市、镇、村的选举。因此，一方面，强调国民利益的一体性和公意的惟一性；另一方面，以地方组织的只具有部分特征为理由实施极端的中央集权，于是，其达到了顶点：形成了一种立法院的一部分与行政院同时结合起来的小集团的中央集权的独裁体制。丹东的评价是“把执行法律的任务委托给了负有责任的受委托者”。这种独裁制度是一党专政的制度。它的法律和政令明确地规定是由独裁的公安委员会与地方的人民团体密切合作来完成的。地方的人民团体就是雅各宾党的地方组织，是这个党在各地的网络。对宪法上的内容、对行政机构都不给予公认的地位。同时，雅各宾俱乐部以外的所有公共集会，政府以具有联合主义的倾向的理由一律加以禁

止。原来为了监视反革命分子的、防止联合主义造反的由地方积极分子从富裕阶级那里募捐来的经费维持的革命军也被解散了，只剩下属于共和国的全国性的从属于国会的共同的革命军。1794年4月1日（芽月12日），根据卡尔诺提案，即法国是个大国，如果政府不与各个地方保持密切长久的关系的话，不能很好地统治，“也不能将有限的力量集中于一贯目的而有效地运用”，所以，公安委员会应该接受所有的提案，负责对国会提出所有的法案，应该成为一个遇到紧急问题能够独自进行处理的机关。这个方案对于今天已经习惯于中央集权内阁政治的人来说不是什么稀奇的东西，但是，这个提案在当时是一个非常异常的东西。4月2日，临时行政会议停止。公安委员会成了最高的也是惟一的执行机关，在它的下面设立了十二个委员会。在这种极端的集权化的过程中，在作为主权的人民的样板的巴黎，雅各宾党不得不失去了与吉伦特党激烈的抗争所需要的特别的优势的地位。霜月14日（12月4日）通过的法律，规定禁止在巴黎选区建立它的中央委员会。革命初期的各种起义和“大革命的三日”的行动，都是根据为了完成革命目的成立了临时中央委员会计划和实施的。为了打击控制着巴黎市委员会的埃贝尔派，公安委员会禁止了各个选区与市委员会的联系，命令选区只可以与由作为公安委员会的辅助团体的一般治安委员会保持联系。可是，仅仅三个月前，即9月5日的时候，选区的集会还被授予更新、逮捕嫌疑分子的权力。同样的法律，还规定了选区的集会每周进行两次（这已经成了常设集会的原则上的规则了），而且为了从共和派的中间找出合适的人，让他们也出席这样的集会，还规定了出席一次集会就发给四十苏的工资。罗伯斯庇尔激烈地反对埃贝尔派的宗教礼拜仪式，他对这种宗教行为进行谴责之后，埃贝尔与他的一伙在热月9日（7月27日）前，对国会和公安委员会发动了最后的民众暴乱，为此失去了生命。

与中央集权平行的恐怖政治组织也在发展之中。关于恐怖政治

的一系列重大命令在 1793 年 3 月下旬和 4 月上旬之间在国会通过。主要力量是来自罗伯斯庇尔与马拉。马拉始终强调“为了用暴力来拯救自由”要实行个人的独裁。所谓的团体都已经失去了法律的保护。如果被认为是参加发起革命暴动的人、佩戴白色标志的其他保王党分子以及戴有反动团体徽章的人，刑事诉讼程序乃至陪审官制度等的法律保障都被剥夺了。一旦被逮捕的话，并被确认有罪，将在二十四小时内被处决。逃亡去外国的人，也被剥夺了法律的保护，将被永远驱逐出境，没收全部财产。革命的敌人与贵族“失去了法律的保护”。根据所谓的“从嫌疑分子那里收缴武器”的法律，被认定是嫌疑分子，不仅是贵族、反抗的僧侣等不受法律保护的人以及他们的家族，还有旧时的官员也被作为同一类型，无论谁都是嫌疑分子。9 月 17 日的关于处理嫌疑分子的法律又朝前走了一步。这个法律所规定的嫌疑分子是以下几种人：即行为、语言或者因为私人关系与暴政、联合主义、反革命有联系的人，租税滞纳的人，在自己所属的选区里不能获得“爱国者的证明”的人，被停职或免职的前官员及其家族，贵族及其家族，逃亡国外的人及其家族，不能提供有正当生活手段和过去爱国证据的人。公寓的管理人必须公开租赁者的姓名、不准拒绝对私人住宅的搜查。根据 3 月 31 日的政令，各个市、镇、村选拔出最忠诚的人来组成“监视委员会”。这个委员会的任务是对外国人与嫌疑者进行一般的监视、制作嫌疑分子的名单、“重新审查爱国者的证明”。3 月 29 日通过的特别法，规定对要求解散国会恢复王政的人、否定人民主权的新闻记者、宣传小册子的撰稿人判处死刑。4 月 1 日开始停止对国会议员的身份豁免保护。

革命的法院，不久就被改名为“非常刑事法院”，4 月 5 日正式成立。这个“非常刑事法院”在国会的特别委员会监督之下。但是，成立革命法院的当时就已经脱离了这样的监督。不仅如此，若实施先前的诉讼手续要预先得到国会许可的必要也被取消了。指定

的官员或一个市民的揭发、控告就是采用诉讼手续（程序）的充分理由了。但是，国会议员、作为军队司令的将军以及相当于这样地位的高级官员却是例外。陪审官在投票时必须公开而且“高声”宣读。不服上诉是不被承认的，上诉的后果只是处以死刑和被没收财产。10 月是法兰西共和国在各条战线已经取得了辉煌胜利的月份，但是，恐怖政治不仅没有得到缓和，而且对提倡反对意见的主要政治团体和个人的镇压反而加强了。特别是 6 月 2 日从国会驱逐出来的 22 名吉伦特党的议员被判处死刑的事件中，其中包括了韦尼奥、让索纳、布里索和拉苏斯等人（罗兰自杀，罗兰夫人在断头台被处死）。这些人是在三天之内完成手续的，从国会被引渡给革命法院的。只有那么一点的时间，陪审官“他们的良心得到了充分的启发”，收集更加确凿的证据和对证人进行调查也就变得没有必要了。1794 年 3 月 24 日埃贝尔、蒙莫罗、樊尚、阿纳卡西斯·克洛斯以及他们的朋友们接受宣判时，陪审官所接受良心启发的四天时间已足够。一个星期后，丹东、德穆兰和菲利浦也是经过四天的审理被送往断头台的。然而，在这之前，由于圣鞠斯特的煽动，国会已经作出了全体一致而且“不许讨论”的决议：他们企图推翻革命政府、制定王政复辟的计划，毫无疑问是有罪的。

紧接着的是以公安委员会为核心的政治的中央集权进行的革命，它是以巴黎革命法院来实验司法中央集权化。到了 4 月，圣鞠斯特在国会提出动议案，根据这个提案，以阴谋颠覆罪被检举告发的人，不论在什么地方一律应该送到巴黎的革命法庭进行审判。接着，根据罗伯斯庇尔一派的第三号人物、残疾人、负责执行里昂市叛乱分子的死刑的库东的提案，5 月 18 日（花月 29 日）发布的命令废除了巴黎市以外所有的革命法庭和革命委员会。1794 年 6 月 10 日仍然是根据库东的提议，有名的牧月法律诞生了。这些法规标志着恐怖政治到了登峰造极的程度，是根据“彻底消灭革命的敌人优先于形式主义的审判”这样的格言的产物。这些法规，公开宣

布：不管物质的、精神的或者口头的什么东西，也不论什么样的证据，“只要能获得公正合理的、所有的人认可是当然的”事物，都被作为合法证据所采用，证人的调查是已经没有必要了。被告向革命法院提出申诉的权利也被取消了。把检举、告发阴谋分子以及犯了“不爱国”罪的人的权利，交给了所有的市民。把嫌疑分子引渡给革命法庭的权利给了两个委员会（公安委员会和一般治安委员会）、法官、派遣代表和国会。国会的拒绝把代议员引渡给革命法庭的独一无二的权利也给剥夺了。这项措施使得国会上上下下都感到战栗。这逼迫感觉到自身危险的议员富歇、塔利安、巴拉斯、弗雷隆等人自暴自弃地跳了出来。而且，围绕圣鞠斯特提出来的规定把没收来的嫌疑分子的财产分配给贫苦的爱国者的“风月法案”的执行问题，也引起了罗伯斯庇尔一派内部的争论和分裂，就此导致了热月 9 日罗伯斯庇尔及其政权的垮台。只是罗伯斯庇尔一派还没有来得及把对恐怖政治的激情指向推翻他们的人，即使如此，他们自己依然是恐怖政治的使徒。最可怕的警察局，即主要是为了监视、检举文官设立在公安委员会内部的一个特殊的局，也是一个最排斥异己的机关，是为罗伯斯庇尔一派所掌握，特别是在圣鞠斯特的领导之下。早在 1793 年 8 月 25 日，罗伯斯庇尔就提出，革命法院完全脱离旧时代法律程序的约束，处罚叛逆罪惟一适当的刑罚应该是判处死刑，这已经是后来恐怖政治的哲学基础。

雅各宾独裁制度有两个依靠的支柱：一个是信奉者们的狂热的忠诚；另一个是严格的正统主义。这两者的结合是雅各宾党力量的秘密源泉，这在近代历史上也是一个新的现象。雅各宾主义的兴起，最初是从群众运动开始的。大众通过自己喜好的交往，总结了行使人民主权的经验，经常地进行表达自己意志的讨论。但是，这种交往很快发展成了信徒们的结社组织，以后，他们就必须为了拯救自己的灵魂，把自己埋头于信仰的客观实体之中去了。随着时间的流逝，雅各宾俱乐部的成员的选择也发生了变化。他们渐渐地从

服从中感受到解放，服从变成为“自由”的感觉了。他们的成员，成了属于纯洁的友情的一种外部标志，参加雅各宾党的祭司仪式、爱国仪式也成了一种宗教体验。人们在俱乐部内部不断进行灵魂的自我清算和净化。但是，那就意味着需要谴责、自我批评、排除陈规戒律和被驱逐出自己的队伍等措施。这样公安委员会的独裁，决不是单纯地抱着权力不放，用强制的手段压制少数派的制度，也不是那种在被包围的城墙里的孤立的警察治安制度。雅各宾党的独裁是一种紧密地组织起来、受过高度训练的人们，以各个市、镇、村的细胞的核心为基础，把巴黎这根革命主动脉连接到各个山村的角落，与那里正等待着指示的人们结成一个网络。他们已经不想表达对自由的自发的欲望，他们是忠实于来自开明的永远正确的占据着革命中心宝座的少数人的命令。而且，他们热情地执行这些命令，以此来表现出革命热情的高涨。

革命的法兰西完全是从这种需要、那种需要产生出来的法国民主政治，没有一种固定样式的组织。这样组织说起来就是照搬照抄公的机关及其部分的规则，也成了革命军的左右手、或者成了罗伯斯庇尔所谓的肩负着使过激的共和派奋勇而起的监督委员会的帮手。监督委员会的任务是教给人们革命理论、如何应付不良的富裕阶级分子、联合主义以及其他反革命分子的事态。还如罗伯斯庇尔述说的那样，当其他的革命者上了前线，他们就留守在后方，监督后方与内部的敌人进行作战，操纵所有的选举，对所有的事件按照上级的指令处理和提供正确的解释。

公式化的教条强调，雅各宾党的成员就是人民一员。雅各宾党与其他那种单纯传统的政党不一样，决不是应该看作代表部分的人民意志的团体组织。罗伯斯庇尔说：“雅各宾协会是本质上不能堕落的组织。雅各宾协会在千万听众面前进行公开讨论。因此，协会的力量是基于人民的舆论，决不能够背叛人民利益。”革命初期卡米尔·德穆兰就说过人民的各种团体犹如人民进行审判的法庭。这

一话语博得大众的热烈喝彩。在他们所说的意义上，民众团体是公开的论坛，在那里，思想通过自由、持续的讨论，变得明确起来，被净化了。但是，德穆兰生前也体验了自己亲手热心培育起来的民众审判有多么的恐怖。在雅各宾俱乐部那种戏剧性的冲突的发展中，罗伯斯庇尔曾经半开玩笑、半威胁地说，德穆兰的观点像猫的眼睛那样变幻无常。现在，他要求德穆兰将自己办的杂志《老科德利埃党报》付之一炬处理掉。一直把这杂志的清样送请罗伯斯庇尔提意见的德穆兰，听到这一要求，抗议道："我不会用焚书来回答你的!"

这样，普遍投票的人民主权的基本前提得出的结果是，被占国民极小部分人组成的党派所统治，慢慢地自由人民意志的表达也被认为应该走到越来越狭窄的排他道路上去，最后，连极小的意见分歧也是被禁止的。

如果仔细研究热月反动政变前几个月中的雅各宾俱乐部的记录，乃至读过罗伯斯庇尔、圣鞠斯特进行的谴责他人的演说、地方雅各宾俱乐部的文件——格林·勃林通所列举的参考文献，我们就能知道这个过程发展到什么程度。即在已经被大半遗忘的某个时期，人们在应该发言的时候却保持沉默，在应该沉默的时候却发了言；被要求表现出热情的时候，显示出冷淡，相反，在需要犹豫的时候，却表现出热情；还有，与作为爱国者应该回避的人交往，反而，疏远值得成为友人的人；而且，不能过显示高雅资质的具有美德的生活——这样的"罪"竟然也大致被作为值得判处死刑的犯罪。这样的罪人等同于那些把外国的阴谋、保王党、联合主义、旧官僚的对革命的阻碍、囤积食品、不道德的致富、邪恶的利己私欲等放在首位的那些异己分子，应该投入作为犯了大逆不道罪行的恢恢天网之中去。对希望加入、联络雅各宾派的人，为了要考察他们对过去革命过程中发生事件的态度、现在又是怎么认识事态的，所以制作了列出许多问题的特别问卷。根据雅各宾俱乐部的记录，

我们就能知道，人们对罗伯斯庇尔的权势的态度确实变得像真的宗教信仰一样的东西了。罗伯斯庇尔感到这个演说者稍微有点说过头的话，比如某个演说者只要获得一二分的喝彩的话，只要罗伯斯庇尔讲一句不赞成的话，或者给一个眼色，那个演说者就马上会被赶出会场。

为了挫败非正义者，德性被提到议事日程上来了。热月 9 日的巴黎市民的造反宣言，把罗伯斯庇尔和圣鞠斯特称作“德性的使徒”。

从为了自由的世界战争的视野，哪怕稍微对革命的外交进程给予一瞥也是很重要的。对内政策与对外政策虽然是两个领域，但是相似的地方很多。人道主义思想孕育出来的法国革命，是以和平主义的基调开始的。人们都深信不疑：各个国家民间的自然状态正是一种和平的状态。所有的争端都是各种各样的王朝追求利己的扩张的产物。王朝使得国民分裂，是一切战争的起因。从而，法国曾经发表过放弃作为国家政策和国家扩张手段的战争的有名宣言。取最现实态度的米拉波，对这个宣言是极其怀疑的。在法国国内正在诱发一种与欧洲的旧体制进行战争的要求——普遍的意欲，在这里分析那种意欲里面的政治的、心理的、有意识的、无意识的等等复杂的各种各样要因是不可能的，但是，其中救世主义思想的泛滥成了它的原动力，这一点是很明显的。战争爆发后，革命家中相信法国没有征服他国、掠夺他国领土、而且不会去那么采取行动的人一个也没有。因为法国革命要把各个国家的国民从王权的暴政中解放出来，为了各国国民的和谐一致而进行着共同的世界斗争。解放外国的事业中，法国不打算干涉被解放人民的愿望，也不想把特定的政治体制强加给他们。但是，这种充满善意的意图只是停留在空洞的许诺的地步。法国革命作为一种义务宣布的东西：即解放人民，允许他们选择自由，就要马上废除封建制度，引进人民主权的原理。这是谁都一见就明白的。从这样的最初措施入手，就不能宣布不干

涉内政。战争是世界的战争，法国之所以既不能够去剥夺封建的敌国的权力，也不能采取随随便便的行动，是因为不能让他们再来发动妨碍法国革命的战争，不能让他们从背后再刺上一枪了。不仅如此，在法国的革命者与反革命分子斗争的时候，反革命分子如果与外国势力勾结起来，那将使得问题变得更加严重；同样从各地革命者的立场来看，采取所有的手段镇压反革命分子才是最重要的任务。法国在流血，在消耗它的精力，损失它的财力。法国物价飞涨，人们濒于破产和饥荒的边缘，但是法国要解放其他国家的国民也需要极大费用，由谁来承担这样的代价，向谁提出这样的要求呢？其他国家的国民承担解放自己的代价是理所应当的。"战争必须自己支付费用"。所以，其他国民必须接受已经贬值得分文不值的法国纸币，必须剥夺封建领主、教会和一般的富裕阶级财产。将被没收的封建贵族的财产，转移到下层阶级的手中，另一方面，要免除贫民租税及其他负担。这样做，革命的胜利势必将涉及各种各样阶级的死活和利益，所以，要完成广泛的社会、经济领域的革命。"面向领主的是战争；朝着茅屋的是和平"，这是孔篷（Combon）的一句名言。战争是世界的。这句话是出自1792年11月19日那有名宣言。在这个宣言的根柢里有这样一个命题：法国发出誓言，对想获得自由的任何国家的国民进行紧急的援助。这向世界所有的地方所有的造反者提供了一张空白的支票。从欧洲旧体制的立场来看，这是帝国主义的法国在到处进行造反煽动的挑战，是企图将法国的侵略和征服正当化的一种试探。

到了12月15日，对11月19日的宣言又进行了补充。根据12月15日的新宣言，人民被解放后，假如他们不采纳自由的和人民主权的制度，单凭这一点，他们就是暴政的盟友，就是世界战争中法国的敌人。以后又规定了被解放人民明确表示立场的期限。这样，法国革命最初给各国国民提示的选择自由的自由，现在转化成为选择自由的义务了。但是，法国人对自己也好，对他人也好，是

决不承认自己侵害了被解放的人的自由的。对这些人民最终的追求是什么的问题是不容置疑的。因为他们以前的统治者威胁，变得胆小、落伍，所以，即使无视他们自身内心的压抑，也必须解放他们。召开人民议会，一定是在欢呼声中选择自由的制度。当然，要把封建阶级和圣职阶级的人排除在人民议会之外，一定要遏止他们对人民的威胁、对人民意志的歪曲。在比利时及其他国家，革命的领袖们缺乏经验，大众受了教会的迷惑与欺骗。从而，法国要派出代理行动委员，去那里进行选举的调查，制定被解放的人民自己的自由的宪法，直到他们表现出具有根据这样的宪法的行动能力为止。在这段时间内，法国派出的委员必须代理处理这些国家的政治。世界战争，不仅需要在法国国内建立革命政权，而且不管各国人民是否提出要求，为了自由，也要帮助他们强化革命政权。用布里索的话说，就是“这样的革命政权，捍卫摇篮期的政治必须具有这样的力量”。

1790年，埃德蒙•伯克感叹法国这个国家已被无政府的个人主义的精神瓦解了。但是，到了1796年伯克又面对新的现象迷惑不解地发呆。所谓新的现象，法国成了一个盛行“武装教义”的国家，这是个普通的共同体，它的发展是偶然的，这样的运动受到了来自各种利益、传统和习俗的抵抗，被阻止了，法国与“因为混乱引起了战争，因为倦怠停止了革命”的那种国家毫无相似之处。革命的法国，再鼓一口气……有组织的，……那个原理是简单的。那就是同时具备完全的统一和一贯性”，那就能够动员人力、物力，使一切都服从单一的原理，那也就是“力量的产物”，是推动革命目标的东西。“个性将从他们的统治机构中排除出去，国家就是一切！”

第四章　终极的机构

(a) 进步与终极的基本前提

恐怖政策作为防御的武器已经没有必要了，所以逐渐变成了一种把积极的目标作为至高无上的东西来强调的手段。这个所谓的目标，就是18世纪哲学家们所说的自然和谐的社会体制。他们认为，这样的秩序存在是一个必然的结果。这个目标在革命的初期已经处在实现的过程中了，假如一部分人不顽固坚持他们的私利私欲的话，那样的目标已经实现了。实际上，对于罗伯斯庇尔来说，国民战争的胜利不是他的主要目标。他担心的是战争会太快取得压倒性的胜利而告终。“胜利后，想喘喘气是人之常情”，所以，战争胜利将是摒弃恐怖政策的基石。人民的敌人为了将人民的注意力从自己的犯罪转移到去关心对外战争的胜利上去，在进行种种努力。但是，真正的胜利却是“自由的友人超越党派取得的”胜利。“所谓真正的胜利，就是将和平、正义和幸福带给人民”。国民推翻外国的暴君，解放那个国家人民身上的锁链才成为一个辉煌的国民。“那是罗马及其他国家走过的道路。我们法国的道路远比他们遥远而且辉煌，那就是在这个地上建立起智慧、正义和德性的帝国”。概括起来说，把雅各宾党的纯粹理想放在至高无上的地位上面。

为了理解雅各宾主义，有一个最重要的、一刻也不能忘记的东西，雅各宾党员心底里深深地相信，他们的恐怖独裁制度是出于防卫上的理由，不得不必须采取的措施，将要继续维持一个阶段。即

使如此，那也正是走向和谐社会状态的序曲，一旦，到达了和谐社会状态，强制理应变为不必要了。所以暴力的政权，是一个暂时的阶段，是难以避免的恶，进一步深挖掘下去观察，从更广阔的视野来观察的话，它并不是什么独裁。

孕育雅各宾主义的土壤，他们的信徒相信人性是善的，即人类的本质是善的和人类有完善的可能性——18世纪的信仰——他们还相信社会的不断进步，最终社会会到达统一和和谐的。培育雅各宾党的恐怖政策的，不是对人类与社会的永久的悲观论，而是一种性急的希望。这种希望是一种用狂热的信念去观察认为他们要排除的既不是自然的也不是必然的障碍所激发出来的。救世主义的希望与绝望的疑惑交织在一起，使得雅各宾党的态度带有一种特别的狂热、性急的特点和强烈程度。因此，在这样的态度中，同时隐藏着的非常巨大的自我欺骗能量和素朴的特征。

可以说，无论罗伯斯庇尔，还是圣鞠斯特，他们的胸中都相信有一条拯救人类的捷径。在生命的最后一次演说中，罗伯斯庇尔提出："今天，革命的目的与我们想到达的终点应该有一个明确的时间表。""法国人民的政治秘密，是以宇宙为他们的商量的对手的"，应该要实际地超越那些往往是矛盾的措施，要走出陷入走投无路的事件的迷宫，建立一个目标。他严肃地说："这个理念是简单的，也是重要的。可是，至今还没有被人们所认识。"当圣鞠斯特为未来的乌托邦规定了一个"共和制度"的体系的时候，罗伯斯庇尔从同样的精神出发，表现出对这样的设想竟然是迄今为止谁也没有想到过的体系而感到惊奇。这样明白的真理、这样完整的原理、这样完美的救世的方策、这样具有可行性的政策，到今天为止难道没有在其他人的心中出现过吗？他自己也几乎难以相信。同一个世代的大多数人也是如此，圣鞠斯特也好、罗伯斯庇尔也好，都相信立法是一件容易的技术工作。他们认为，政体的弊端和多样性都是人们从认为立法是一件非常困难的技术的考虑——一种错误的见解产生

出来的。人的心是由法律来塑造的。人在和谐的社会制度里是能够实现各自的名分，而到达幸福的实现的。但是，这样的社会组织是不难通过立法与教育来实现的。然而，问题是那么不言自明的、那样单纯的而且明白的事情，为什么经历了那么多世纪的人类历史过程中没有得到实现呢？一定有使人感到棘手的、隐藏在暗处的实质问题。罗伯斯庇尔在关于宗教思想的一次长篇演说中，将《社会契约论》的开头一段从相反的角度论述。他说，自然告诉我们，人类是为了自由而诞生的，可是几百年的经验显示的是，人类到处沦为奴隶。人类的权利铭刻在我们的心中，可是他们的屈从却被大写在历史上。圣鞠斯特也得出了一个通过眼睛读到的历史而令人失望的结论。他说："所有的技艺都有杰出的创造，但是，政治领域的技术却是除了产生一个畸形儿之外，什么收获也没有。"罗伯斯庇尔也说到了科学和艺术有了使人惊异的进步，而政治道德还停留在入门的概念水平上，关于权利和义务的认识，人类还十分无知。他发问："难道这就是天才与愚笨结合的一种产物？"根据罗伯斯庇尔的解答，迄今为止的统治阶级为了维持自己的权力深思：对科学家、艺术家是没有什么可以惧怕的，但是，他们对"严厉的人类的守护者——哲学家"抱有很大的恐惧之心。从而统治者可以奖励前者，不得不迫害后者。

在这种意义上，法国革命处在历史的启示的时点，是在地上生活的人类生活史上的最重大的事件，与克伦威尔的革命与美国革命由于一个国家内部的不公平的起因、追求有限的目的的革命是不能相提并论的。法国革命的目的是"把自由的命运从难免一死的人类的手里，归还到永恒真理的手中"。这里，把客观永恒的真理与必然灭亡的人类放在并行的位置上进行对照，是值得我们注意的。他说："诸位！开始新的征途了，在那里谁也没有比你们先走一步。"罗伯斯庇尔反复断言，革命的法国已经比其他国家领先了几千年。他呼吁："所有的道德和政治的秩序都必须变革。"圣鞠斯特与这些

断言相呼应，他说，革命的瞬间，世界就像地球，即它的一半是明亮的，而另一半处在黑暗之中。在那里重新输入、重新树立起信念和自信。开始就充满了希望。所以，在立宪议会上，罗伯斯庇尔在进行关于报纸应该拥有无限的自由的演说中说到，今天应该公布所有的真实，“所有的真实为爱国心所欢迎”的时刻到来了。即使在1792年7月9日，罗伯斯庇尔还预想法国国民的再生可以不流血而获得成功。即使在处死国王以后，他还预想这只是一个“很大的例外”，死刑不再会执行了。到了1793年2月，罗伯斯庇尔还强调新制度已经在法国社会深深地扎下了根，所以，反动的行为实际上已经不可能发生了。所以，人类的理性已经“长久地、慢慢地、虽然曲折却又确确实实地”到来了，所以在我们的眼睛里能看到世界今天“在一个广大的帝国中证实了民主主义”——应该让人惊奇的光景。“公法处在幼稚的时代，在奴隶般的状态中，要消灭反对这公法的信仰各种主义的人们，竟然仅在一年时间内完成了这样使人惊讶的事件，你们想到过吗?”但是，罗伯斯庇尔却在最后的这次演说中显示出了完全不同的心情。他在演说中，坦白地承认自己看到了这个世界上大多数人是蠢人或骗子，只有极少数人把德性作为他们自身来爱护，背离了私心，真心地为人民的幸福而祈祷。与这次演讲表达同样感情，1794年完稿的圣鞠斯特的《共和制度》的一节也给人以深刻印象。这部著作是用警句式的文字来撰写的，显露出一种令人感到肃穆的气氛。那也是恐怖政治最高峰时期的一种气息。他说：“确实，追求善的时间还没有到来。人们进行着的一个个个别的善只是一种镇痛剂。我们必须等待着普遍的恶。因为这种邪恶是非常巨大，所以，我们深深感到舆论为了制造善也必须讲究适当的策略。诞生出普遍的善，如果这太早地进行的话，会看到一直令人担心的奇怪的现象。革命和公共的自由，在法律完成的时候却停止了，革命的浪潮具有别的目的，只是得到所有的相反的东西。”“世人将革命推到了绝顶，但是，革命是谁规定的？从古代起

是自由的国民从事着更伟大的事业，但是，他们却是从那样的高处坠落下来的吗？”

对创建了迄今为止的奇迹的喜悦、对概念内容的充实程度的吃惊，人们还难以把握，“阴谋”在今后，经过了几代人之后，不还是会压倒德性吗？——这样的担心并没有消失。回答是“不是现在的话，已经没有机会了”。因为，还有一口气就马上要登上险峰了，革命不能停下步伐。这次如果失败的话，反动势力的卷土重来也就会更加嚣张。假如不攀上险峰的话，就要跌到万丈深渊中去。为担心与绝望所交织起来的狂热的信念涌上心头。罗伯斯庇尔与圣鞠斯特经常作这种宣传：这种命令或者说这种肃清正是到达最后紧要关头的一步，自然的秩序必然会实现。圣鞠斯特呼吁：“如果世人也考虑到这种所谓的共和制度时，那么应该是能够避开恶的，所有的犯罪就不会发生了！”

（b）教条主义的心理

在这里，我们面临的是作为历史现象出现的救世主义者。应该说他们内心的狂热信仰和现实的理想构图是这两个要素构成的一个复合体。这幅乌托邦的描绘，显示了社会实际存在的外部侧面，即显示出了制度的框架。这是用感觉很难来把握的、没有规定形态的民主的那种活力，也就是传统、不可估量的东西、习惯、人的惰性、懒惰的保守性等相当于制度的轮廓的东西。这些东西在这幅乌托邦图画中是显示不出来的。因而，这些都被人们忽视了。同样，人性及人的行为的特异性，也是一种很难测量的性质，也被人们忽视了，而这些都是人类存在的非理性的部分，或者是人类偏向自我的特性的表现。革命时代的教条主义者，相信只有他的乌托邦是现实的，而且这正是所有重要的东西的结晶。他把现实不是作为不完全的静止的整体，而是作为为了合理解决的动态的运动，即达到终

极解决的过程来体验的。他认为肉体内实际不存在相当的不定型的整体，根据乌托邦的模式才给它一个定型。那乌托邦并不是实际存在的东西，是实际上不存在的东西，即本来理应有的，而现在却不能实现的东西。同样，妨碍系统的抽象类型模式合理作用的人类的一个个的特征及特殊性，当然不是被允许存在的东西。可是能够防止，能够消除或者能够回避这些东西却只是偶然的。还有，他们决认识不到以下的事实：取得胜利的理论，结果是被去实现这一理论的人们的人格具体化，从而必然地带有这些人的人格特征，不可能不被歪曲的。因此，左翼极权主义的形态就带有极其普遍主义的性质，也完全无视民族的、地方的特征。而且，对领袖阶层的个人要素的问题也完全忽略，在实际政治中，现实的人的性格所占的位子给忘得一干二净，也是出于同样的原因。一个领袖如同救世的上帝那样，在现实的运动中显露出他的姿态。成为这样运动的最重要的要因、这样运动的体现者、即被选出来与所有黑暗力量作斗争团体的首领，对于他们自己来说，是一种上帝的惩罚，是开了一个历史的玩笑。

这种革命的教条主义者难以忍受没有定型的“非现实的”人情与来自“非合理”主义的行为的干扰，他们会激愤起来。反抗的势力，只能被看做从顽固的情感出发——即使是个人的场合，是出于邪心和利己主义的——那是一步也不能给让的那种无言的愚蠢的粪土。在革命达到最高潮的伟大瞬间，人民的自我表现——那种对于革命的热情，对革命家来说，是一种极其普遍的、极其活泼的、纯粹的反映。仅此而言，那种反抗是不可理解的，是令人愤慨的。但是，所谓革命的爆发，在感情的意义上是一种实际存在的形式，可是，又成为一种被极度单纯化的感情呈现出来的，所以他们的乌托邦，在知的领域具有同样的意义。纯粹的革命的激情是极短暂的东西。不久，人们还是要退回到迟缓的保守主义、利己主义和中立的私生活的沼泽中去。合理主义的教条主义者的性急和暴力，不久也

将最初的大众的热情转化成对革命模式的愤怒和敌意。乌托邦模式具有的内在的革命动力，渐渐地随着教条主义者极端化的被反映出来。由此，无声的大众也对革命的实现逐渐不关心起来，甚至站到敌对的立场上去了。这样的状况在近代的各种革命中，是经常发生的。法国革命的宗教问题，合理主义的教条和非合理主义的保守主义势力之间冲突的古典实例，对革命来说，没有比对教会的攻击更为关系到生死存亡的要因了。革命的模式越来越新、而且逐渐严格起来的结果，在运动的最高层，逐渐发生了对立，矛盾逐渐增大，产生龟裂和分歧是常有的。

于是，他们就相信从最初乌托邦式的教条所描绘的各个制度出发，就能解决所有的问题，认为状况和人，没有他力，也能够达到一致、形成和谐的整体的许多革命家，结果，就像摩西那样，决心无论如何也一定要创造出新型的人和新的民众来。法国革命从一开始，就有了“人权宣言”，革命的最高潮时期，有对圣鞠斯特的“共和制度”、罗伯斯庇尔的最高存在的崇拜，还有勒佩尔蒂埃提倡的（指圣法尔诺•勒佩尔蒂埃，Saint-Fargeau——译者）斯巴达式的教育的设想。这个教育计划在勒佩尔蒂埃被暗杀之后，为罗伯斯庇尔采用。

教条主义者对革命的理想蓝图，决不会从对自由的强制的角度去考虑。妨碍自由并不是他们本来的意图，相反保证自由却是他们的目的。只有具有邪恶意念的人、利己主义者和有邪心的人，他们的自由才会被侵犯，才会鸣不平。这样的人进行的捣乱、拒绝自由的行为犯有妨碍他人的罪，不能给他们实施邪恶的自由。因为他们敌视革命正在继续展开的、最后要实现的自由模式。当结束与他们战斗的时候，当敌人被消灭开始教育人民的时候，换言之当没有任何反抗的时候，自由才能够开始恢复。只要有反对势力的存在，自由就不能够实现。

在一次关于政治道德的演说中，罗伯斯庇尔说：“革命极简单，

当不用为党派分裂烦恼的时候，它也结束了。在那时候，所有的人都同样忠诚于自己的国家及其法律。但是，我们离这样的终点还非常遥远。……共和国政府还没有建立起来，党派还存在。”革命政府的目标是两个：保护爱国主义和铲除贵族主义。只要党派还在继续妨碍这种努力，这目标就决不能够实现。他说：“只要还有一个人在考虑‘今天如果贵族胜利，我就完结了’，要将自由建立在稳固的基础上就决不可能。”乌托邦式的“贤明的制度”只能是建筑在对自由顽强抵抗的敌人的废墟的基础上。罗伯斯庇尔是在这样的意义上使用所谓民主主义这个词的。对于他来说，所谓民主主义，一方面是意味着政治的形态，另一方面，意味着社会的、道德的模式。那种政治的形态是指常识的、主权的人民被自己建立的法律所引导，自己应该做的事全部由自己来做，自己不能做的事情，通过代表来实施的状态。在这次演说中，罗伯斯庇尔对直接的民主政治表示强烈的反对。他认为已经不需要直接的民主政治了。人民有了值得信赖的代表。作为社会道德的模式的民主主义，是这样一种惟一的制度：即在普遍的善中间，相对于私的幸福，是给予普遍的东西以优先地位，它标榜的目标是热爱国家和平、消灭利己主义等。这目标叫做平等主义的德性，达到这个目标便能够实现自然意志和人类的使命，并且验证哲学的预言。只要那种定义上不过是利己的派阀的政党存在，就不可能建立德性的统治。从而，为了由德性实行统治，首先要结束自由对暴政的斗争、消灭党派，革命的暴风雨也必须由革命政府使它停止下来。那么“诸位的政府必定是与革命政府的精神、与民主主义的普遍原理结合的产物”。

但是，当反对的自由没有了、谁也不是反对派的一员了，那么自由还有什么意义呢？所谓不被不伴有强制感的自发的服从所约束的自由最终会实现的幻想、自由和义务之间的冲突将会消灭的预言，在由于事物被固定的类型模式限制、作为一种概念持续的努力而被发扬的情况下，最终不过是一个虚构的神话。

(c) 德性的统治

如果有谁拿出一个想把独裁作为长久政体的提案，圣鞠斯特就会激烈地驳斥这种方案。所以，当人们在他的著述中读到歌颂18世纪人类的自由精神的那种表达方式和没有再比这更加充满血腥的谴责话语一起叙述出来的时候，会感到十分困惑。圣鞠斯特关于权力的论述，人们读了后往往会感到，那不是阿克顿勋爵写的东西吗？圣鞠斯特说："权力是非常残酷的、邪恶的东西，所以，假如不给予它一定方向，把它从休眠状态中解放出来，它会一直猛烈地朝压制的方向前进。……当人们推翻邪恶的政府的时候，希望严格地保卫自己的信仰。但是，自己是否会放弃原先统治者所采用的主义？取代了原来的统治者后，不按照自己的意志行事是很罕见的"。

圣鞠斯特坦白地承认当时暂定的政治形态是以镇压人民为政权基础的，所以，并不是那种站在法律与自然和谐基础上的政权，因此，处于特别危险的状态。这样的政治形态对于无论什么样的篡夺政权的人来说都是这样一种机会：都可以恢复和平与秩序为承诺，作为他建立暴政的诱饵，也成了他可以镇压所有的反对派的借口。

关于宪法的论争，圣鞠斯特对国会发出警告：如果人权和宪法上的自由也落到企图剥夺国民自由的"温和的统治者"的手中的话，那将会成为统治者手中的一个武器。

对待人民的方法，不是采用武力，而必须是运用智慧。因为，人民本质是善的，是正义的，既不会沦为奴隶，也不会放肆地进行反对，所以是能够统治他们的。人为了和平与幸福，而且也是为了社会生活，才诞生到这个世界上来的。人类的不幸和腐败的产生，都是权力的统治和阴险的法则带来的结果。而且认为人类生来就是野蛮堕落的那种教理所导致的结果，使他们生活在这个世界上的。假如他们被暴政者所谓无限制地放任，他们就会如蚂蚁那样互相残

杀被教理所欺骗，把权力交给了暴政者，这正是人民把自己的头伸到统治者准备好的圈套的绞索中去，所以，他们也是因为在专制政治的腐蚀下堕落的。

圣鞠斯特说："无论什么样的人民都是追求德性的，因而也是可以塑造的。……国民具有的力量不应该是强制的，应该是英明的引导。法国国民是特别容易统治的国民。他们渴望着有一部宽容的宪法。……这样的国民充满了活力，适合实施民主政治。但是，也不能让他们担负起沉重的政治负担使得他们疲劳不堪。所以，对这样国民的治理既不能软弱，也不能强制。"

植根于上述思想的根柢的是，圣鞠斯特坚信社会中存在着固有的和谐理念。政府的任务，不是把自身的意志、社会模式强加给国民，而是应该把凡是妨碍和谐团结的东西清除掉。这所谓的清除就成了恐怖政治的目的。社会生活的各种要素如果在各个细小的场所都得到落实，那么社会的和谐也必然实现了。"在世界上铲除了暴政，就能够重建和平和德性"。人们都能用自己的力量来找到幸福。政府的任务与其说是给人民带来幸福，倒不如说更应该防止给人民带来不幸。"不能镇压！这就是一切！所有的人都懂得如何找到自己的幸福途径"。国民一旦感染上了自己的幸福要由政府来恩赐的迷信的话，那么，那种幸福就不可能长久地维持下去。当群众挤满了法院、政府机关的接待室，这本身就是政府腐败的雄辩证据。"人们一定要争取公正，是很可怕的一件事情。"尽量不干涉市民的私生活，"人民的自由就在他们的私生活中间。不能干涉！除了对行恶的人，对谁也不能干涉。"

强制的力量应该只对强制的力量的自身，在防卫那种所谓"朴素的行为方法"的时候运用。除了让人们对诚实、自由、自然、人权和国民代议员制度表示尊敬，别的什么场合也不能使用。

在这里，人的感情和行为因为是自然而然与和谐的模式完全一致，所以，所有的强制都没有必要了——这样的社会秩序已经被设

想好了。因为法律与人性一致，所以，人类遭遇不幸也好，堕落腐败也好，这样的现象也都消失了。邪恶与人类的利益没有关系，正义成了所有人永恒的、决定性的利益，成为他们强烈的欲求，自由也就作为至高无上的东西登上了君临的宝座。革命的任务“是把自然、纯洁作为千百万人的欲求”。圣鞠斯特断言：这样的变化，将比世人的想象要早日实现。

这样的信念是深深地扎根于18世纪思想的前提之中，这一点可以在罗伯斯庇尔关于革命秩序的原说中得到验证，革命的目的是在地上证明宇宙秩序的实用主义，所有道德的东西同时是有益而且贤明的，所有非道德的东西囊括了拙劣的、有害的和反革命的全部事项。根据卢梭的学说，罗伯斯庇尔的自我关切区分成两种：一种是充满着邪恶不顾他人的不幸只追认自身的利益；还有一种宽大的慈悲把自己的幸福与国家的繁荣和荣光作为一体来考虑。自然秩序与人类的德性结合在一起，其结果个人的善与普遍的善成了同一个东西。真正的民主主义就是这样开花结果的。因为，在这样的民主制度之下，人不能够只服从自己的德性，用盲从来催化助燃的必要也没有了，主人认为德性是自然的，不是自发的。而且在这种场合下，德性正是不能缺失的。因此，如马布利主张的那样，政治的最高目的是指导人的情绪，教育人抑制被“个人的我”和“卑小”的东西吸引的倾向。若按人类的情欲所给予的方向的结果，人类既可以上天堂，也可以下地狱。“所以社会制度的目的都是向祖国奉献，祖国繁荣不仅是公共的幸福，同时是个人的幸福”。

对于18世纪的人们来说，若把政治作为伦理问题来看，合理的、终极的社会秩序问题就是一个关系到如何使人心和谐的问题。这也是雅各宾党对德性解放的力量和人民主权以及各种制度失望到极点时的重大发现。国内新的对立不团结继续不断，这单从保王主义与革命，或统治阶级与被统治阶级之间的冲突斗争的观点来看，是不能够说明的。至少是已经不能给予充分的说明了。比这样的社

会经济问题更加重大的要因是很多的。

“那么，政治学、法学所谓谜一样的学问应该归着于何处呢？那就是要把被流放到哲学家的著述中去的道德的真理拿到法律与行政中去，无论谁都必须选择自己的私人行为，被作为明确的、诚实的概念应用到对国民的统治中去”。

圣鞠斯特强调：一切，都归结于道德与教育的问题。其他的一切都是围绕这个问题解决中的问题。完全无视客观的要因，只重视人的意识。人性中的非合理的、反社会的、无政府主义的要素被看作偶然的要素，意识不仅是人性合理的社会部分，而且也被看作显示出来的、永恒的东西。前者确实是存在的，但它是能够在后者之前被消灭掉的。所谓的人类，所谓社会的整体是能够重新建造的。“我们追求的目的是什么呢？”对于罗伯斯庇尔的这个问题，他自己作了冗长的回答。这个回答可以简单评价为：单调的重复、夸张的说教。但是，在这里可以看出罗伯斯庇尔相信他所描绘的乌托邦是可能实现的、现实的、充满了正确和简洁的意义。由革命完成的“从犯罪向德性演变”，对罗伯斯庇尔来说，是现实的事件，是一个转机，是新生，也是一个明确的日程。它对于共产主义救世主思想来说，等于阶级社会向无阶级社会过度。

目的“是为了和平地享受自由与平等，也是那种永远的正义的统治。这个法则不是铭刻在大理石与廉价的石头上面的，而是铭刻在千百万人的心上、铭刻在忘记了这法则的奴隶的心上，乃至反对这个法则的暴政者的心上。我们所追求的秩序是由法律将一切卑劣的、残忍的感情束缚住，将所有深深的慈悲和博大的感情复苏，人最大的欲望是建树光荣的业绩，为祖国奉献；即使存在差别也是特意为了实现平等，市民服从官员，官员听从市民；人民遵循正义，国家保障所有人的福利，所有的个人享受着值得自傲的国家的繁荣和荣光，所有人的心是与共和主义的情感相通而且不断互动的；伟大的国民因为值得尊重而变得伟大，艺术成了自由的装饰品，人民

都把自己变成了高贵的人物。商业并不仅仅是少数财阀巨大财富的源泉，已经成了公众财富的源头。在自己的国家里，我们将道德替代利己心、将廉正代替虚名、原则驱逐了习惯、义务改变了敷衍、理性的治国方策代替了流行的统治手段、对非正义的蔑视取代了对不幸的轻蔑、自尊顶替了狂妄、伟大的精神改造了虚荣心、对金钱的执著转化为对荣誉的追求、良友取代了狐群狗党、功绩淘汰了阴谋、天才摒弃了空话、真实战胜了虚假……总之，原先喜好轻浮的之心的人民变成了有远大理想、刚强有力的人民。共和制度的所有德性替代了王朝时代所有的不道德的愚劣，一个伟大的奇迹诞生了"！

最后，我们要问，这样的国家在这个地上是否存在？千百年来暴政和犯罪连绵不断，在历史上，地上的一隅只有短暂的时期曾经有过自由的光临，那就是斯巴达，"那犹如黑暗长夜划过的一闪的电光"。这里有理解罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的思想的钥匙。斯巴达正是自由的理想。

德穆兰这么写道："政治与道德的革新相结合是大忌！现在是不可能实现的。道德主义对于自由来说是致命的。"

在实现这个理想的过程中，罗伯斯庇尔依赖的是市民宗教，而圣鞠斯特却想通过他所谓的"共和制度"——乌托邦的道德立法计划来到达理想的彼岸。两个人的动机都出于已经对作为主权主体的人类的自发意志绝望。那种理想不仅带来了幻灭，还可以说，带来了惊人的恐怖。人类必须被改造。

(d) 圣鞠斯特的《共和制度》

圣鞠斯特说他提出的神秘的信念，即共和制度能抑制人类反社会的任意冲动，改造法国，缓解、解决所有的矛盾，具有实现以德性为基础的完全的和谐社会的力量。共和制度应该成为革命的皇

冠、革命的玉玺。他说："缺少这些制度的国家共和国只不过是一个幻影。"这些制度是共和国的本质。从表面看来，共和国比君主制度优越，只比君主制度多了个政府，但是，此外，共和国还具备为了实现道德目标的制度。"在这一点上，诸位！将来发现自己的民主主义的实现……诸位的目标是宏伟的，而且，你们还能发现，与诸位相比，诸位的敌方是如何的丑陋不堪，可以进一步加快消灭他们的速度"。圣鞠斯特即使没有把共和国作为一个教会，至少把它作为一个精神的共同体，而且他认为，共和制度是"从犯罪向德性转化"的开端。圣鞠斯特在为罗伯斯庇尔辩护的、最后的那次悲壮的热月8日演说（实际上是被打断了的）中，说共和制度是作为一种包治百病的万能药，发挥它的作用的。以往忽视这一功能是一个致命伤。如前所述的那样能够挽救革命局势的只有这个制度。是否采用这个制度，将决定是完全失败还是完全得到拯救，这一回合的分晓就在眼前。在采用共和制度之前，在革命有了这种保障、权力将受到限制、"最终把人类的自傲和公共的自由联系在一起"之前，党派决不会消失。圣鞠斯特"为了促使法国国民慎重考虑共和制度"，愿意献出自己的余生祈求上帝的天理。假如法国国民生活在共和制度下，他们今天眼见的所有悲剧就不会发生了。他说："也许大概是他们都具有美德，因而，我在这里对我谴责的那些人也不抱有什么恶意！"这份演说的草稿也可以说是要人们当场考虑他的共和制度的一份正式的提案。

在国民获得新生的设想中，他是把在提供抑制权力的腐蚀作用、取代法律的统治者任意妄为的解毒剂的同时，建构一个道德行为的普遍模式。他认为，他提出的制度极其正确，详细地规定了法律体系，没有任意的行为或者自发行动的余地，人民服从的不是人，而是法，即服从理性和德性的法，也就是服从了自由的法。于是政治被完全驱逐出去了。

他说："我们必须依靠共和制度的力量，树立起取代个人势力

的法的强制力和不会动摇的正义。革命正是由这些得到强化的。妒忌和党争将会消失。自以为是的主张和对他人的中伤也将退出舞台。……我们必须树立起取代人治的德治。……把一切放在正义的冷峻的统治下，使政治变得无力！”

他认为，共和制度比恐怖政治更对反革命倾向具有抑制作用，因为恐怖政治是随着舆论和大众的感情起落的。还有，对恐怖政治的反动举措经常会表现出过分宽大。而法制将确保“永远的严正”。

共和国制度是要制造出迄今为止没有的单纯、有效而简易的统治技术。比如检察行动的职务，对圣鞠斯特来说，这个设想特别重要。但是实施的时候，强有力的政府比原先的无力的政府更加需要英明和德性。因为无力的政府，凡事都为当局者的性格所左右。与此相反，强有力的政府规定了所有场合的法律，能够确保完美的和谐。后者排除了所有难以预料的人为要素。“前者，经常是一个个单独的势力的行动和反动。而后者却是一个单一的整体的力量，个别的势力成了它的一部分，这样整体的势力就能朝着一个目的及其同一个善的目标前进”。

圣鞠斯特注意到人的自我主义、分裂、同类间的竞争等问题，提出了一个非常相反的方案。他认为，共和制度与其他制度相比简化了，承担这个制度的公务员大大地减少了，还有发挥制度自身的调节功能使得不被个人之间的任意性的相互作用、冲突产生负面影响也是绝对必要的。所以，作为严格现实的方案，担当制度及其制定的职务的人数的削减是非常重要的。从这个意义出发，圣鞠斯特重新设想了自治当局、行政机关和监督委员会等形成集团的执行机关，要求人们去尝试调查“这些机关的各种功能掌握在各个官员的手中”，“是不是巩固革命政权的一个秘诀”。

与之有关的，还必须提起的是巴雷尔、普利厄·德·勒·考特－多尔、鲍特和兰代等人也都有过的雷同言说。于是，圣鞠斯特在热月5日的两个委员会的联席会议上，提出“在共和制度建立之前，

由被评价较高的爱国人士（爱国的代表者是错误的）”来组成政府。巴雷尔在圣鞠斯特之后做了这样的讲话："对公共的安全和自由的捍卫负有全部责任的充分才干、实力、爱国心和灵魂的伟大铸成的……而且是谨慎革命，即革命的原则及其对于局势、行动和机构的精神能够十分得体地处理的人……会受到舆论的支持与人民的爱戴"。把独裁的权力交给这样的一位人物是绝对必要的。巴雷斯说，圣鞠斯特已经说了"这个人物，我可以断言是罗伯斯庇尔。只有他能拯救国家"。上述的言说与他另外的一句名言是同一种意思，即在这种精神下，"无论什么革命，都需要有力的拯救祖国的独裁者，为了拯救祖国，具有美德的检察者也是必要的"。这两句话，与后来被巴贝夫、邦纳罗蒂的公式化了的革命的独裁的一般理论几乎是一步之遥。因为是被作为"接受护持自由"任务的独裁者，所以罗伯斯庇尔的独裁也被叫做"自由的独裁"。

担心同事之间发生竞争的圣鞠斯特，甚至会提出独裁的概念，他虽然坚信制度是万能的，具有可以排除人为统治的力量，但却是不得不让一个人来承担这样的保证单一的意志和极高的效率。

圣鞠斯特成了这样难以两立的原则，即人民主权与排他性的教条之间不容解决的矛盾的俘虏。他希望由一边是包容一切的，却又是排他的法的体系来解决人为的任意性和所有的反对等问题。另一方面圣鞠斯特也相当关心要维持人民对国家政治的参与的积极性问题。他对官僚、野心的职业政治家和谋取官职的人，比什么都憎恨；对大众对于国事的不关心比什么都担心。但是，他所看到实际的发生现状是，对自己私事以外的事情关心的个人是极少数。他自己也不得不承认大多数的人"都以凡事与己无关那种胆怯为满足"。所以，旧政权还是能不断地破坏以很快地团结民众夺取政权、不是以官方优先而是以人民优先为原则的幼稚与软弱的法国民主主义。他甚至发出绝望的自问自答："是，到底在哪里？""今天，是不是几乎全被那些官员夺走了呢？"现在，派阀和干部的组织风气日益

浓厚。因为恐怖政治使得人民疏远了革命。“革命现在被冻结了，停滞了。所有的原理失去了力量，已经到了只是为了实现阴谋而戴上那小红帽子的时候了。正如烈酒入口之后已经毫无感觉的那样，恐怖的实施使人们对犯罪已经失去了感觉。”（1791 年的时候，最激进的革命者都戴红色的帽子）

圣鞠斯特考虑的未来的共同社会是处在最高领袖的保护之下。他断言：“法国国民相信至高无上的存在和灵魂的不灭。”在市民宗教的殿堂里二十四小时不断地点着香，那也是共和国这个共同体的中心。所有的法律在这里公布，除了特殊的爱国的典礼外，市民的行事都在这里进行，所以带有宗教仪式的特征。所有的宗教都是许可的，但是市民宗教以外的宗教形式的典礼是被禁止的。

共和制度还制定了由国家进行的对青年的斯巴达式教育的详细计划。与公务员的行为一样，青年的行为也是每月 10 日在市民的殿堂，在公众面前接受审查。二十五岁以上的人无论谁都要报告自己友人的名单，而且与谁绝交的时候还要写出理由。朋友之间相互负有责任，缺乏忠诚和感恩的人将被驱逐出共同体。关于结婚、军事训练的规定也一样是斯巴达式的。为了培养对人民的忠诚和作为国民的自豪精神举行这样严肃的爱国的典礼被认为是必要的。

(e) 市民宗教与对知识分子的批判

这样，个人的自发性被所谓德性的客观前提、自由被义务（而不是被强制）所容忍，自由的概念被排他模式的幻想所替换了。18 世纪哲学中的还有一个重大的价值，即理性主义也逐渐地要把自己的位子让给神秘主义了。

18 世纪的思想，特别是卢梭主义中，有两个 18 世纪理想的特征并列在那里，即理想的客观的永恒性和理想铭刻在人的心中的特征，其中有一直解不开的二义性。这个不能解开的二义性可以说是

解决强制问题的关键。客观真理同时也是处在人的意识内部的东西，所以让人跟随着它并不需要来自外部的强制。还有一个二义性，那就是可以乐观地预测，人（也就是人民）一旦取得自由以后，也就成为道德的人，认识真理，追随真理；另一方面，也有对人性的无常和傲慢的担心依然不能消除。罗伯斯庇尔的认识是，后者不久会发展成为对知性的不相信。他不是要把自由仅仅交给一时间地存在的人的手里，而是强调要把它交给“永恒的真理”的手中。罗伯斯庇尔与圣鞠斯特认为机智相对于知性来说，也是需要深深怀疑的。敏锐的辩论家的诡辩和知识分子的软弱以及个人主义，在革命初期都被看作有不亚于部分利益的危险。罗伯斯庇尔开始梦想“不需要花费很多的推论和说服的工夫”，因为人有一种使得自己行善避恶的“简易快捷的本能”。“各人原先都有理性”的说法是一种诡辩，这容易为热情的喧嚣所迷惑，容易把热情过分地合理化。罗伯斯庇尔在最后的一次演说中，激烈地攻击知识分子和文化人，说他们在革命中“使得自己蒙羞”。革命是由本能、淳朴、自然的智慧引导单纯的民众完成的。他说：“民众的理性将作出所有的牺牲，这，对于才气来说，是永久的耻辱。把这个时代作为永远不灭的东西的奇迹，没有借用诸位的手，而且是朝着与诸位期望的相反方向前进。”单纯的匠人比那些著述家表现出对人权有更高的悟性。因为著述家们在1788年几乎都是共和主义者，但是到了1793年，不是都成了韦尼奥和孔多塞那样的国王拥护者了吗？罗伯斯庇尔为对抗百科全书派的无神论，为《一个萨瓦省牧师的信仰自白》中的卢梭的理论辩护，宣布重新挑起斗争。根据他的命令，雅各宾俱乐部中的爱尔维修与米拉波的塑像被推倒，以标明对诡辩家们表示宣战。

使有害的诡辩家的本能沉默惟一的力量是宗教。道德的最终的依据被认为是在人类之上的权威。“使那些有害的本能沉默，或者是取而代之的补充人类权威不足的东西是宗教的本能。那些植根于

道德的教训是出自于人类之上的力量的根据的观念之中的。”

有关宗教问题的罗伯斯庇尔的言论中也可以读到朴素的伏尔泰的立场。他的学说受到所谓是机会主义的社会功利主义的东西的批评，所以他对宗教的关心不是作为形而上学者出现的，而是作为政治家、作为社会设计者出现的。在这个世界上起作用的如果真是实用的善，那么这种形而上学的合理性，无论怎样也只能说是被用来笨拙地说明真理。罗伯斯庇尔的真意是说明民众决不是那样的：根据合理的逻辑力量不进行伦理的行动，只有因为对上帝的恐惧才采取伦理的行动，所以，只是为了社会秩序才必须制造出宗教的。他的真意是从宇宙的实用主义观点来看上帝是实际存在的，是逻辑的实用主义能一贯、充分地论证的。在普遍的社会秩序中，正义与意义被作为基本的前提正是上帝的实存的充分证据。如果上帝不存在，也没有对超越者的赏罚的话，那么，宇宙与社会的逻辑伦理的结构就成了没有根柢的东西了。这样的逻辑的结合，要是说不存在，那也是难以想象的。从而，上帝是存在的，灵魂是不灭的。社会的凝聚力的思考比科学的、哲学的和逻辑的思考更为真实而且重要。共同社会的生命必须最严肃地完成，所以，对善人也好、恶人也好，对爱国者也好、利己主义者也好，都一视同仁给以同样的命运，对被压迫者不给予宽慰，也不把他们交给作为战胜他们而骄傲的邪恶、利己心的牺牲品的那种盲目的势力。“这样的实践哲学，由于利己主义的体系化，把人类社会看作狡猾智慧较量的战场，把成功与不成功作为正义、非正义的标准，把诚实看做一个有趣的问题了”。

道德之所以是道德，并不是因为上帝命令什么，我们服从什么，也不是我们由于实现神的意志使自己满足。出发点以及惟一的而且也是最终的标准，是社会中人类的实存。这是绝对的基本前提，是支撑社会的道德。从而，被完全统合化的社会，是最高的成功，是最高的信仰形态。然而，上帝的意志却在它的上面盘旋。

第五章　社会问题

(a) 矛　盾

过去二百年间的社会、经济思想的两大学派的分界线，是在于对下面的根本问题采取什么态度。即经济领域，应该作为人类的自由的创造力、技术、资源和需要的相互运动的公开的竞技运动场。一种态度是国家给这种比赛最一般的、自由主义的规则，救援在竞争中倒下来的人，惩罚违反规则的人，帮助成为竞争牺牲品的人，因此，有时进行干涉。还有一种态度是，这种资源和技术，在整体上，从一开始，就应该基于满足最广义上的人们的要求的明确的原则，有意识地形成那样的格局和给予指导。后者认为，因为占了所有的资源的人的贪婪给弱者带来损害，加上国家缺乏整体上的指导，所以发生无秩序和混乱的状态。但是，前者却主张，国家的社会保障只能是调动、刺激人的积极性，如果消除了对贫困的恐惧和追求名利的欲望，不仅会使人们的生活活力低下和生产积极性降低，而且由于中央集权的一体化，导致自由的消亡。结果，双方全部的争论都集中到人性的问题上来了。也就是，他们发问：人在有机的统合起来的社会制度中，能够再教育的话，那么可以从与以往的自由竞争的社会里专门起作用的动机不一样的动机出发，开始行动吗？自由经济的创造性的意欲不过是一种单纯的被合理化了的贪婪和焦虑而已，那样的东西在社会主义所提倡的那种保障平等的经济福利的秩序里，必然会消亡吗？

如前所述，18世纪的思想家们，一方面坚持合理的（也可以说科学的）社会组织的观念，另一方面，尽管上一段中所列举的社会经济问题的思想方法，是被认为包含了自然秩序的基本前提的，却又想努力避免这个前提。雅各宾主义是可以被看作一种被实验了的18世纪的思想。雅各宾党抑制关于财产权利的讨论，对社会、经济问题是基于普遍的前提的取决，非常犹豫，迟疑不决。其主要原因，是将德性的统治作为最后的社会秩序的这个党的理想带有一种神秘的性格。在某种意义上，整个革命过程中的围绕私有财产权利问题的雅各宾党的思想演变，也可以看作是随着事态的压力，逐渐从压制讨论财产权利向解放禁区的方向发展的一个过程，不久，发展到完全解放讨论这个问题的禁区。热月政变以后，雅各宾党成员和罗伯斯庇尔派的人加入了巴贝夫密谋集团，重新把自然秩序的概念解释为经济上的共产主义。雅各宾党在革命中，并不是与大众的步调保持一致的。大众，被人权的概念和救济的革命的希望所驱动，而且，由于饥饿和物资贫乏不足燃烧起愤怒，所以拼命呼吁，革命要实现它的诺言，必须给他们带来幸福。在雅克•洛（Jacques Roux）和瓦尔莱特（Varlet）的指导下的忿激派的煽动，是十足的无政府主义的行动，是何等的野蛮。还有在多利弗、里昂市内的朗杰和马莫洛等地撒发的宣传品小册子的作者笔下的社会主义，是何等的幼稚，革命时代的社会运动是一种基于期待自然秩序诞生救世主的东西，与社会暴动的抗议、需索马上救济的要求相比，应该是具有稍微远大一些目标的性质。但是，这些煽动家们，有的是提出计划的；有没有计划的；有作为施加压力的团体的代表取得成功的，当然也有失败的。但是，无论成功与失败，他们都没有制定政策。只是因为在决定生死存亡的时期，革命需要由雅各宾党来领导。

因为雅各宾党的思想方法是为合理的自然秩序的观念所支配，所以，他们不赞成合理的政治、伦理组织与自由经济之间是有着矛

盾的那种观点。但是，革命给了他们不喜欢的教训。在无限制的人民主权的概念中，明显地隐含着社会的原动力。贫困者占了国民的大多数，所以，他们拥有向少数富裕者提出强制条件的权利。贫民从国民的积极政治生活中被排除出去的事实，决定了这些问题具有一定清晰的社会特征。这样的事情也引起了冲突的意识，证明了双方冲突的事实。不仅如此，回忆古希腊、古罗马民主的人民主权的理想时，经常使人们想起那些古代的立法专家，如让人联想起卢克莱修、梭罗和格拉斯兄弟的激进主义，让人联想起废除对地主欠款的偿还，重新分配土地，普遍地实施贫民对富裕阶级的统治等等措施。道德的禁欲主义，赞扬从古以来的贫民的忍耐贫困的美德，谴责富裕阶级的不仁。实际上封建制度被废除，富裕阶级的统治是否应该肯定，又成为一个问题被提出来了。由于从教会那里没收来的财产的拍卖获得巨大利益的资产阶级乃至富农等有产阶级，开始希望革命停下步伐来，他们感觉到自己的财产和新得到的利益，有被革命的动力所侵犯的危险。在他们开始反对革命的同时，另一方面，革命也越来越和贫民与无产者融合成一体化。这种清晰的发展，特别是在罗伯斯庇尔的思想中显著地反映出来。但是，雅各宾党在这个问题上的态度，始终是暧昧和矛盾的。这种矛盾，最后在巴贝夫那里得到了解决。因此，1793 年 3 月 18 日的议会，最初通过了一系列法律和政令，终于开始践踏起私有财产制度和自由经济的所有原则来了，同时，也带来了经济制度上的独裁。另外，这也是非常具有讽刺意义的事情。实际上这次会上还一致通过了将提出“土地平均分配法”和“取消土地所有权、工商业所有权”的议案的人处以死刑的刑罚规定的决议。即使在 1792 年 11 月，圣鞠斯特在他的关于粮食问题的有名的、而且也是最悲壮的演说中，明确地表示不喜欢“对商业实施过于严酷的法律”。他坚持赞成自由交易，提出议会应该把商业的自由安置在“人民自己的保护之下”。他认为无限制的经济自由“作为一般的问题是一个大真理”，但是，窥

视、对照了革命的弊端之后，他还是提出了附加的保留：必须给予新的解释。还有，他认为由于旧王朝的各种邪恶的毒化，所以，有必要对人民进行德性教育。在一年又四个月中，1794年2月26日(革命的第二年的风月8日)，圣鞠斯特根据现实力量，就社会领域，革命“没有能达到预想的结果”，做了一次意味深长的发言。他提议：没收嫌疑分子的财产，把这种财产分给贫民。他的理由是，财产权把政治是否忠诚作为附加条件。罗伯斯庇尔在倒台前的几个月或几个星期里，一边模模糊糊，一边勉勉强强地开始认识到他们提倡的合理的、最终的组织，若要为了其本身的意义和继续存在下去，在经济领域也必须实行政策上的必要转换。于是，1794年7月25日，在被处死前不久，圣鞠斯特显示出他微弱的理解力，把共和制度概念与革命的社会计划结合起来。他说：“创建市民的各种制度，应该推翻富裕阶级的统治。”但是，就如不久见到的那样，在这个决定中，也隐藏着对整个基本前提还是作了不彻底的保留。

(b) 阶级政策

与对社会政策的思考相比，当然是政治层面的考虑，更加扎根于雅各宾党的阶级立场的根部。圣鞠斯特得出的结论是：由于政治形态与社会现实之间有着致命的矛盾，所以革命受到威胁。他开始注意到了国民财富的大部分落到了革命敌人的手中这一问题。新制度的支持者——劳动阶级的生活却依存于他们的敌人。这两个阶级的利益如何才能调和呢？结果，为了有利于支持革命的阶级，只有选择实施牺牲财富所有者的政策了。对圣鞠斯特来说，实施这样的政策就是意味着实施民主主义。罗伯斯庇尔的思想，和圣鞠斯特朝着同一个方向发展。有名的《教义问答书》提出的第一个问题就是“我们的目的是什么？”而他的回答则是“为人民而实施宪法”。对

“所谓的敌人是谁?”他的回答是“没有德性的人与富裕者。两者是同一种人”。“人民的利益与富裕者的利益，与富裕者的政治有一致的可能吗?”对于这个问题，罗伯斯庇尔的简明回答是“决不一致的”。后来，罗伯斯庇尔确实是删去了这个最后的问答，但是，在他的草稿上确实是这么写过。这一事实也反映了他的思想是朝着什么方向、如何演变的。罗伯斯庇尔的另一份备忘录里曾经写道：所有的国内的危险都是资产阶级造成的。为了打倒资产阶级“人民有必要团结起来”。必须用富裕阶级的牺牲作为一种报酬来支付给人民，来养活人民。即，出席公共集会的时候，应该发放给与会者津贴，为了监视富裕阶级的革命军应该从富裕阶级那里征收特别的税收来维持它的武装。结果，由于政府牺牲了生产经营者和商人，人民才得到了补助和抚养。这是与1793年恐怖政治的独裁统治同时诞生的经济独裁的前提。而且，非常明显，后者的实施是由于得到了罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的支持。在某种意义上，是忿激派施加激烈的压力和不可避免的形势的逼迫的结果，也可以说不过是屈服于战争、物价高涨、经济的崩溃等现实的压力的结果。

1793年春天，巴黎的各个区的区长和市的官员集会，会后发表宣言，到能确保粮食供应之前，人民“处于革命的状态”，要求把谷物价格维持在一定限度之内，单纯充当生产者与消费者之间的中介的那种谷物贩卖业，事实上被禁止了。接着，5月4日国会正式就此发布一系列政令。这些国会的政令命令生产者必须报告谷物生产的产量，违反者将处以没收的处罚。私人的仓库和住宅也因此随时会遭到搜查。谷物和面粉只能在公家指定的市场上出售，“最高价格是被限定的”。强制向民间贷款十亿法郎，即最初开始强制地对富裕阶级进行借款和课税。1793年7月27日比洛·瓦伦（Billaud-Varenne，曾经著有《共和主义入门》。此书与圣鞠斯特的《共和制度》齐名，作为雅各宾党的社会政治学的解说用书，引人注目）提出动议案，要求禁止食品商业投机，此提案通过，国会发

布有名的禁止投机的政令。这个法律规定实际禁止了自由的地下买卖（除了奢侈品）。接着又发布“设立公家谷物仓库”的政令，根据这个命令，所有的面包制造业人员都成为国家的雇员。结果，国营谷物仓库的设想没有实现。9 月 29 日，又发布了所有的商品价格和工资都设定“最高金额”的法律，在颁布这个法律的同时，至少在巴黎建立了配给制度。贩卖业的业主眼睁睁地遭受损失，而且是在没有任何补偿的情况下，被强制进行贩卖。这个法律与累进课税、强制借款与对富裕阶级进行特别税赋的法令等都是阶级的政策，都是为了征集这种资金和负担贫民的生活而制定的政策。不仅如此，这个法律还把小商人和个体匠人降低到靠工资收入的雇佣工人的地位。实际上，花月 15 日发布的政令，允许国家征用从事生活必需品的生产和流通的人员。规定对不服从这个政令的人以阴谋罪处罚。10 月 22 日任命了一个由三人组成的“生活物资委员会”。这个委员会掌握对法国全国的经济独裁权力，它的设立是为了彻底清除负有实施关于经济命令实施责任的地方官员消极和无能的现象。这些政策与离开实施产业国有化只差一步了。产业国有化的设想在这些担任制定社会政策的人心中也不是没有考虑过。所以，肖梅特曾经向国会建议：“国会应该对生产资料和制造业工厂等加以注意，要对一边拥有这些资料进行着生产制造，一边‘玩弄’产品的人进行处罚，是根据原料和工厂生产的必须量来规定这种的处罚，或者再进一步的话，由共和国直接来管理这些东西，共和国掌握了这些东西的利用后，就不会遇到劳动力的缺乏问题了”。圣鞠斯特提议，委员会中再增加一名人民代表。他认为，这样可以显示出最高限度发挥独裁的措施和阶级政策的典范。他发出命令，采取措施使得投机者、违反“最高价格”政策者和隐匿物资者破产。就此，曾经取得在八天间征发来五千双皮鞋和一万五千件衬衫（照他的说法“让贵族赤脚吧”）的战果；为贫困的爱国者、战死者的寡妇和孤儿的救济，向富裕阶级征税；还曾命令市长当天交出十万利

维尔（英镑）。他向富裕阶级强制借款九百万利维尔（英镑），要求在二十四小时之内交来。二十四小时内不交清自己的承担份额者中的最大的三位豪富被罚以在断头台上示众三小时，对滞纳者罚以借款金额的二至三倍的滞纳金。他还曾经在二十四小时内征发到了两千张床和所有的外套。

（c）根本的问题

革命以及非常事态中制定出来的阶级政策，不过是一种实验，是一种临时的应急的政策，不一定是对全面的社会、经济生活作必须慎重有计划改造的政策。但是，我们可以感觉到在罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的行为中，有着尽管是勉强地超越了经验主义的、却是基于一定的原理，必定是向统一的方向前进的痕迹。因此，罗伯斯庇尔在1793年的关于粮食供应和人权宣言等几个演说中，规定了经济领域的旧制度和新设的基准之间的明确的差别。后者已经与在政治层面实行的大的改革相呼应了。在这个问题上，罗伯斯庇尔抗议国会的态度。这就是因为国会对革命前的大臣们的行为的自相矛盾、缺乏一贯性等缺点，也简直作为最高权威一样尊重。围绕这个问题，革命后最初召开的两个议会进行的立法是属于旧制度、旧体系的。因为作为这些政策的根柢的东西——利害的倾斜还是与革命前一样的。这两个议会见到的濒于饥饿的市民——革命的拥护者和贫民的利益代理人都是危险的煽动家、无政府主义者。最初的议会及其政府依靠军队的力量来抑制恐慌和让饥饿沉默。议员们承认商业是不受限制的、自由的观念，诱发了人们去追求吸血般的利益。这样的议会本质上是一种不健全的组织。因为它还没有接受“真正的原理”。这个“真正的原理”是什么呢？其实是涉及一个供给问题的原理，不是从商业、从富裕阶级和统治阶级的立场出发来考虑的原理，是从人民生计的立场出发来考虑的原理。这样的区别是最

重要的区别。那就是自由经济和计划经济的区别。要认识到这一切，基本原则是必要的也是很重要的。从而，与商业相比，罗伯斯庇尔在他的关于人权宣言的演说中，更多地从根本上来论述私有财产问题。他说："因此，直率地说，把财产问题的原则确定下来比较好。"倾向性和既得利益联系在一起，也隐蔽了问题的关键所在，所以，这就显得更加重要了。圣鞠斯特说，让革命半途而废的人也正是给自己掘墓的人，就是指社会问题的半途而废没有得到彻底解决。他也说到为了拯救革命，实现"真正的革命和真正的共和国，要使民主主义的制度铁打不动"，还需要"天才的手腕"。罗伯斯庇尔说，议会要从迄今为止世界上没有的新征途出发，不能忘记"无论哪个国家的国民没有像我们这样走在前面"。这个提法使得当时的议会议员也吃了一惊。模仿罗伯斯庇尔的话，圣鞠斯特意在说到共和制度的时候，也提到"实行实现原理，确保全体人民的教义"是必要的。他在其他问题上也得出了同样的结论。他已经醒悟到，只有伦理与政治的结合来保障合理的秩序还不充分。因此，"共和主义的德性的发扬，一定要与社会、经济的改革同时进行。这两个东西是类似的，不能够分开来处理"。被通货膨胀和战争破坏了的法国经济，不可能在美德与贪婪的战斗没有取得胜利的时候得到重建。同时，道德的改革也不可能在普遍的国民处于贫困的状态下进行。所以，从他人那里得到帮助的贫困者，不会成为有很高自尊心的公民。"为了改善道德，一定要从满足贫民生活必需品和利益的工作着手"。只要有人可能煽动贫民与落魄者反抗新秩序，决不可能巩固革命成果。罗伯斯庇尔派的作为前提的基本原则，不涉及扩大经济活动范围和增加财富的内容。不是为了追求这样的价值，而是追求有助于国民经济安定的价值。所谓国民，事实上，意味着就是大众。罗伯斯庇尔明确地说，所谓一个国民的财富，只是指满足人民的紧迫需要的物资，本质上就是指共有的财产。只有剩余部分是个人财产，可以个人随意处理，即使用于投机、囤积或独占，也

没有关系。从这样的观点出发，粮食必须不纳入自由商业的范围内。因为那关系到人民的生存权与生存手段。这样的领域，如果承认商业自由的话，将会剥夺人民的生命，等于在暗中谋杀自由。那些不紧要的物资，比如，即使有地下自由市场，囤积居奇、哄抬物价也没有关系。因为人民的生存不依存这一类的物资。

当然，罗伯斯庇尔观点中所否定的私有财产权，只是指既成的、已经被确认的、自古以来被尊重的东西，才可以被认为是神圣的、合法的观点。财产权的基础——道德原理是必要的。所谓财产权不是自然的权利，是社会的一种契约。宣布把所有已经确立的财产权作为自然权利神圣化，是于投机者、富裕阶级有利的，或者说于人民是不利的。财产权（是自然的，因而也和神圣的自由的权利一样），由于他人的权利与需求，至少必须加以限制。所谓财产权，是指处理根据法律允许持有的国家财富中的那部分财产的权利。侵犯他人的安全、自由、生存、财产的私人所有与买卖，都是非法的，而且是非正义、不道德的。贫困者与无产者具有对社会以雇佣的形式维持生计或要求扶助的神圣的权利（要求雇佣的权利，在1848年，成了劳动的权利）。这也是富裕阶级对贫困者负有的义务。这样的义务应该由累进课税来体现，而且还有使所有与收入平均化的倾向。因为，罗伯斯庇尔关于遗产的权利的立场，就如在初期演说中叙说的那样，他认为“社会契约”不是扩大不平等，而是纠正不平等倾向的，运用所有的方法回归自由平等必定是它的目的。

这里叙说的真意，不是说不幸的赤贫者有接受慈善的权利以及政府有救济他们的义务，重要的是要理解他的思想及其方法是：贫民的要求是社会组织的核心，是社会组织的基石。圣鞠斯特说：“富人给的面包是苦的。那样的面包是有害于自由的。贤明地组织起来的社会中，获得面包的权利是人民应该获得的权利。”应该谴责的是经济上个人对他人的依赖。国家必须消除这样的事态。只要

私有财产在根本上是国家进行让步后的产物，国家就有使用、变更和处理构成国民财富的所有财物和资产的权力。圣鞠斯特的很多言论以后成了巴贝夫的口号。如“不幸的人们是地上的力量。他们有向不顾及他们的政府叙说作为主人的话语”。贫民的福利对于政府来说，是第一重要的任务。“共和国内只要还存在一个贫苦的人，革命就尚未完成”，等等。意味深长的是，革命领袖中，就连离世界市民主义者的立场最远的圣鞠斯特，也会一提到社会问题，语调就变得庄重，就会带有宣传的口吻。“它的目标是在法国国内已经不允许存在一个不幸的人或者压迫者，是期望欧洲的觉醒，是期待这个实例在世界中结出更多的果实，是希望带来人们对德性的尊重和幸福。幸福在欧洲有了一个新概念”。这个幸福的新概念，被巴贝夫和到 1848 年为止的雅各宾主义的 19 世纪的继承人接着采用。但是，他们那种挑战的语调中已经有了新东西，这与洛克的、美国宪法的起草者所谓的幸福与权利完全不一样，也与立宪议会中的罗什富科公爵有名的报告所承认的从社会接受救济的权利是完全不一样的。圣鞠斯特在对私有财产的分析中添加了一个新的考察报告。他在罗伯斯庇尔的道德的、社会的论据中又添加了政治的论据。如前述那样，对圣鞠斯特来说，所有权是基于政治的忠诚来决定的权利。明确被判定为国家的敌人、即反革命分子的人，就失去了财产所有权，只有把财产捐献给祖国的解放事业的权利。而爱国者的所有权是神圣的，但是，反革命分子的所有的财产“应该归所有的不幸的人所有”。这个原则的实际应用和直接运用有两条：没收嫌疑分子的财产；把这些分给贫困的爱国者。这两条出自圣鞠斯特提案的有名的“风月法案”。由于热月政变，这个法案的实施只好中止。但是，这样的法案是以大规模转移社会财产，即以实际的社会革命为目的的。

然而，罗伯斯庇尔的关于社会问题的观点有一个缺乏前后一贯性的特点。在雅各宾党的态度中始终明显地体现出这种犹豫不决的

特点。很多人都这么评价：罗伯斯庇尔和圣鞠斯特所作的“社会主义”的发言，只是为了对抗忿激派的煽动宣传的一个“口头禅”。他们的心底里并不正是代表了资产阶级吗？但是，这说法不符合真正的事实。我们可以在罗伯斯庇尔个人的备忘录中读到没有公开的他的反资产阶级的阶级政策的言说。虽然我们可以在罗伯斯庇尔公开发言中读到他那种漫不经心、用轻蔑的口吻安慰资产阶级、让他们安心的内容，但是，没有在他的笔记本中发现同样意思的话语。一般人是不外露自己的内心深处的真实情感的，如果这一点成立的话，应该认为罗伯斯庇尔的思想中，与社会主义相比较，更加在他的机会主义中显示出来的是保守主义。然而，他只是这么说，也还没有逼近事情的真相。

完全搞清楚的是罗伯斯庇尔与圣鞠斯特自己都没有承认过自己是为了解放，迂回地与资产阶级作战的无产阶级中的一员。当然，根据必要，罗伯斯庇尔也采用与“忿激派”没有什么大的不同的过激的用词。他认为，如果人民遭受饥饿、遭到富裕阶级迫害，却不能得到为了保护他们应该制定的法律的救助的话，他们对吸血鬼“采取自卫的手段”，也就是当然的事情了。可是，对忿激派的“商人假如哄抬物价的话，杀了他们也没有关系”的那种战术与气质，罗伯斯庇尔只是在发言中进行谴责。在他的眼里，这些家伙是疯狂的无政府主义者，是反革命阴谋的排头兵。

罗伯斯庇尔派的出发点，不是基于阶级的观点，而是基于平等主义人权论的社会改良的观点。他们的目的不是一个阶级的胜利和其他阶级的屈服，而是希望形成阶级差别已经变得不重要的一个“人民”。但是，在现实中，上层阶级破坏了这个原则，所以必须使他们屈服。可以认为人民大众是不具有那种反社会的利害关系的。他们具备了德性，没有那种由财富产生出来的傲慢和邪恶。因此，罗伯斯庇尔和圣鞠斯特一方面对无产阶级取庇护的态度，另一方面，为了事态会发展到极端而忧虑。圣鞠斯特在他的后期演说中有

值得注意的一节。他批评说，那些个体匠人与工人，在家庭里并不是正直的、勤劳的父亲为自己的职业克尽职守，而是充满了政治狂热都涌到公共集会的场所去，或者坐在那里伺机谋取与政治有关的工作。这是难以容忍的。风月法案颁布后不久进行的一个演说中，圣鞠斯特对国会极力提出，应该特别保证那些原教会财产及逃亡到国外人的财产必须通过国家来拍卖，这样一来将使得舆论安定。他说："保障所有的权利，必须使已经获得的权利安定下来。为了防止与迄今为止不一样的不满和新的混乱的产生，在年度的税赋等方面的调整，哪怕是微小的调整也势在必行。"

罗伯斯庇尔感到非常困惑：自己是轻视金钱的道德家，却又不得不说金钱是决定社会秩序的要因。当然，这种困惑也是恐怖的要因，他潜意识中也是想回避这个问题的。一个"具有和稀泥那样心肠的主人"向所有的阶级宣布，要他们没有必要为自己的财产担心。过激的共和主义者追求永恒的原理，把对"不会满足的财物"的追求看作不是高尚的目的，所以不要求财产上的平等，只是追求权利的平等和幸福机会的均等。富裕不仅是不道德的报酬，而且也是对不道德的惩罚。圣鞠斯特说："富裕成了一种不名誉的代词。"罗伯斯庇尔指出，希腊的军人、政治家的义士、安于清贫的亚里士多德等人的儿子都是依靠共和国的费用成长起来的。但是罗马的金融家、政治家克拉斯等人的儿子是在宫廷里长大的。前者远比后者更加幸福。但是，罗伯斯庇尔也担心所谓"持有财产"的罪恶会在整体上使有产阶级处在不与宽容的谴责之中那种状况出现。他认为重要的是个人的人品。根据天主教的说教术的优秀传统，罗伯斯庇尔认为，有的人即使拥有巨大的财产，也不会具有富人的劣根性。他坚决反对国会议员必须申报自己的私人财产的动议案。他不赞成财产申报是检验是否有颗爱国心的试金石的说法。认为真正的试金石是德性与终身奉献给为人民。即使那些诸如交付租税啊、服兵役啊等等具体的奉献也不能算是试金石。真正的试金石是体现普遍

的、持续的观念的人的素质。但是，必须指出这是难以捕捉、把握的试金石。某个时候，罗伯斯庇尔说："共和国的人只是指具有清廉、高尚的灵魂的人民，也就是所有阶级中的这样的人，作为整个人类的友人的哲人、过激的共和主义者。"他谴责不久前被处罚的分裂的派别：他们具有平均分配土地的幻想，使有产阶级感到震撼，自称是为了贫困者的斗士，试图将富人的利益与穷人的利益分别开来。他认为最终的试金石是德性。但是，人民几乎都是生来就具有德性的，但是富人要付出极大的努力才有德性。

圣鞠斯特在社会的意义上，给了德性更具体的内涵。劳动成了德性不可缺少的一部分，他说懒惰是不道德。根据他的话，在一个国家里的劳动的总量与它的自由、道德的负责制水平之间有直接的关系。懒惰的阶级是不能支撑着王朝的，"带来了惰怠，带来了来自当权者的愤怒，带来了来自上层的憎恨"。所以必须压制懒惰。所有的人必须强制劳动。不劳动的人在这个共和国里没有权利。他要求"所有的人都必须参加劳动，而且相互尊重"。

(d) 经济限制论与个人主义

国民经济和日常生活的运行是有一个原则的——这是罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的基本前提。他们表示要尝试由国家实施的经济计划和指导，但是，实际的措施与生产资料国有化，即全民所有制还很遥远。他们的目标是实施国家保障、积极支持的社会保障体制与达到国民个人的经济独立。这是一个限制主义和个人主义混合物的目标。这样的设想不仅表达了对不平等的优虑，也表达了对禁欲主义会否定经济发展自由的担心。它产生的动因，是暗地里有一种要恢复商业自由的愿望。罗伯斯庇尔认为财产的完全平等只是一种空想，财物的共有等都是违背个人利益不能够实现的梦，所以强烈地排斥这种倾向。因此，他们认为"土地平均分配案"是为了吓唬傻

瓜的，是由邪恶的人臆造出来的幽灵。

对圣鞠斯特来说，社会保障问题也不是失业救济、生活补助和养老金之类的问题，而是一个防止贫困的立法问题。人生来不应就是为了到救济机构去的，是为了作为一个自我满足的、独立的市民到这个世界上来的。为了成为这样的市民，个人必须有自己耕作的土地。土地应该是从违反新的制度的人那里没收来的，或者特别是从广大的国有土地中分给每个个人。只有残疾人才能接受救济。国家的义务，对所有的法国国民，提供对什么人也不依赖，对法律以外的什么东西都不依赖，“在人身关系上也不相互依存”的维持最低生活必需的手段。

平等必定伴随着生活保障，那也是借助于限制的法律，是由国家来实施的政策。必须平等，不管是对富人还是穷人。一个人的财产必须规定在一定份额之内。法律许可限度之上的财产一件也不能不持有，拥有这样的东西要得到市民的同意。要根据特别的措施，逐步削减超过规定限度的财产，强制这私有财产的主人严格地自我制约。间接的继承财产、赠予财产必须废除。什么人都必须劳动，毫无例外。怠惰、通货囤积和对职业消极怠工等行为，必须得到惩罚。人民追求的不是帕塞波利斯（古代波斯帝国的都市——译者）的肉欲的幸福，而是斯巴达式的精神的满足。“我们向诸位提供的是斯巴达或雅典的幸福，那是由德性、安乐和中庸组成的。这样的幸福不是奢侈的，而是只享用真正的需要东西，是从对暴政的憎恨、从对简朴的居所以及自己的手耕作肥沃土地带来的喜悦等中间诞生出来的东西。那就是自由、和平、在安稳和谐中享受着革命的成果及其生活方式的那种幸福；自然和道义重新建立起来，而且创建了共和国的那种幸福。一把锄、一块田，一间简陋而且是远离盗贼犯罪的住所，这些就是革命提供给我们的幸福”。圣鞠斯特反动的乌托邦幻想中，每个人拥有土地的制度是社会安定和个人独立、德性的惟一保障。

把没收嫌疑分子的财产分配给贫困的爱国者，通过风月法案规划的改革，是踏出了把土地（或者某种财产）给予所有人的全面改革方向的第一步。这样全面的改革已经在雨月写好的《共和制度》一书里立了案，所以，应该归入风月法案以前的思想。在《共和制度》里，也没有提到任何有关把政治忠诚作为财产权的前提条件的内容。从而，风月法案不应该看作是为了镇压嫌疑分子的一个方针和策略，或者说只是一个为了驱逐忿激派的煽动性的方案。把它看作是广泛的社会政策的一部分才是妥当的。这个计划，不仅为以后的巴贝夫主义者赞同，而且也得到当时的人们在这种意义上的正面评价。

所谓“给予千百万人土地”——圣鞠斯特的学说，当然值得我们注目。可是，它也有未引起人们注目的另一个方面。这另一个方面证明了两个重要的事情。第一，给予所有人土地这个计划非常乌托邦式的，是一种空想。但是，至少其中一部分是由临时的实际情况和困难引起的，特别是由粮食危机引起的。第二，如果详细地探讨这个计划，尽管乍一看，是带有基于国家计划全面改革性质的，但是，从结果，我们知道这是为了创造出商业的自由条件的一个政策。通过这些事项，我们可以估测：在财产、经济问题上，雅各宾党政策的自相矛盾和内部陷于严重的困境到了何种程度。

在《共和制度》中，最初举出来的作为建设由小农构成的社会的理由，是因为谷物流通的困难。拥有财产的人、或者控制生产资料的人都极少的场合，流通必然是容易的。圣鞠斯特原先就不赞成对商业的限制，更加不赞成国家决定“最高价格”，所以，他断言：政府设定谷物价格的时候，谷物在市场上不流通了。但是，如果不进行人的行为层面的改革，不规定谷物的价格，其结果是带来贪婪的欲望和投机行为。首先着手的行为层面的改革的工作是必须满足人们的需要与利益，即必须给予所有人一定程度的土地。

国家应该根据它掌握的随心所欲地可以改变所有财产关系的权

力这样的原理来沿着土地平均分配法的路子去实施吗？并非如此。连风月法案也没有包含这样的对私有财产进行攻击的内容，也只是把政治的忠诚程度作为私有财产的条件。圣鞠斯特真正坚信私有财产的原则。但是即使把这一点作为特别的例外，他也是一个极负责任的政治家。国有财产的拍卖和国有财产（从教会、逃亡去国外的人以及其他地方没收来的财产）的接收与发行决定左右新政权命运的革命时期的阿辛雅纸币（assignat——大革命时期的1789年至1796年间的货币）的成功有不可分割的利害连接在一起，所以，对不能使通过拍卖买入国有财产的人可能产生这样的担心：刚买进的财产就处于不安定的状态——不知道什么时候会被没收。

但是，我们可以在圣鞠斯特的著述中发现一句话，也许是理解他的这一意图的线索："不能够分割所有权，可以分割小块土地。"

圣鞠斯特为了实现自由与幸福，尽管期待实现每个人能拥有一定的土地，然而与土地的再分配相比，把土地分割成小块的耕作田那样的单位，对于他来说是更加重要的工作。但是，这样小单位的耕地，并不必定作为不能转让的财产，也是可以作为要付地租的"出租地"来"拥有"的。在圣鞠斯特的设想中，这样的小块耕地的增加，对谷物的自由流通和适当的价格是最好的保障。出售谷物者越多，买进谷物的人相对变少，供应得到改善的话，价格就会变得便宜下来。这样的逻辑在极力反对谷物自由买卖的马布利的著作中，在马拉1791年写的论文中也能读到，一定是马拉的文章对圣鞠斯特产生了影响。马拉关于这个问题的论述与圣鞠斯特非常相似。按照马拉的说法，应该强制地主将大片的土地分割成小块加以出租，他也没有言及政府要制定"土地平均分配法"和实行土地的重新分配。马拉对自己的方案进行的说明，大多补充了圣鞠斯特的设想的细则。这两个人比什么都关心粮食危机和满足贫民阶级的需要的问题。两个人都不喜欢那种用规定最高物价的法律来抑制物价的设想。因为，他们俩的观点认为，这样的法律实施必然会导致生

产者的破产，使得农业衰退。他们认为必须从供需规律来寻求解决对策。因为这取决于供应与需求的比例关系，增加农民的数量，是绝对必要的措施了。还有，若大多数雇农转为自立的小农，农产品的卖方大量增加，而买方只是减少。这么做经济就能恢复健全的均衡和繁荣。根据马拉的观点，选择农民的权力不应该在地主手里，应该在国家手里。大概圣鞠斯特也考虑到由国家来统一控制租地的权利。

马拉还设想了将广大的土地出租给无地的农民。他（关于社会现实与政治形态的相关）的观点也和圣鞠斯特一样，计划通过增加耕作的次数，使农作物更加平均地分配，使社会秩序进一步接近自然秩序。还有，这个计划要恢复粮食价格和工业产品价格的合理比价，逐渐废除农产品业中的所有的垄断。一方面，随着农民的增多，雇工的人数减少，雇工的工资会上升。另一方面，农民的人数增加，贩卖农作物的竞争就激烈起来。此后，农家在确保了自己消费的粮食后，也可提高自己的多余产品的价格，这样，“一下子就恢复了谷物的自由商业”。这样的商业自由，却又是革命的领袖的大多数人对必须加以限制的政策表示非常遗憾，最终不得不通过迂回方法和国家的干涉恢复经济的产物。

第三篇　巴贝夫主义的升华

通过这个政府的手，把国境、土地的界碑、围墙、鸿沟、门锁，所有的争斗、诉讼、盗窃、谋杀以及其他的犯罪都消灭了。于是，法院、监狱、断头台、酷刑以及由各种灾难给人们带来的绝望都消失了，羡慕、嫉妒、贪婪、傲慢、欺骗与伪善，最终全部的邪恶都消失了。还有，经常要担心吞入锐利的牙齿一样的不安（这也确实是最重要的一点）对明天啊，下个月或者明年，老人、儿童的命运的不安，还有我们每个人一般的那种、个别的那种永恒的不安，会像侵入人体的蛔虫那样被祛除了。

——巴贝夫

我如有必要，就会违背您的意志，因为您看上去是个勇敢的人。让我们并肩与共同的敌人战斗吧！……我到何处去，为什么去，您大概至今也不知道，请您把我的行动想象得很出色，如果您现在还不是民主主义者，也会作出这样的判断：我的行动是正确的。

——巴贝夫

第一章　革命与热月政变的教训

(a) 救世主义的氛围

1786年9月26日，阿腊斯科学院的常任秘书多波•德•福赛给当时26岁的法国的罗阿衣的“地质测量技师”、“封建法规调查员”弗朗索瓦•诺埃尔（Francois－**Noël**，巴贝夫的真名）写了一封信。信中，福塞写道，他已经得到了一本“非常珍贵的，具有独创思想的小册子”。那小册子的书名题为：“通过‘小康’生活，让所有人接受良好的教育，成为普遍繁荣的世界改革的先驱，或者也叫做‘到处存在极端贫困的原因与用激烈方式来根除贫困的手段的备忘录的样板’。”这封信是一封讨论哲学、社会问题和现实问题的、典型的18世纪知识分子之间的书信。洋溢在这些往返书信中的精神，就是启蒙运动中的那种伟大的希望与信仰。信中如是说：“正义者（卢梭）的现代哲学，……如此完全与人权一致……这是这个世纪的荣耀，它会在致命的偏见、粗野的狂热和危险的迷信的残骸上，保佑我们的子孙后代实现完全的幸福。”

两位通信者都认为这种新哲学具有普遍意义和合理性，它应该是把全人类建筑成一个普遍的模型的基础。多波这么说：“这是个能够证明的理论，如同几何学的独一无二那样。”多波对孟德斯鸠甚为景仰，为自己的无知表示出一种歉意。但是，对孟德斯鸠所谓的北方的正义的事情在南方不一定是正义的见解，他表示不能够赞同，认为气候的差异可以导致对疾病有不同的治疗方法，但是，这

种差异决不会影响法律的依据。本着这种观点，巴贝夫在1787年3月21日的信中，提出了一个问题：即在考虑到能利用关于自由的全部知识的时候，所想象的国家是怎么样的呢？这个国家的国民拥有人类中确立了最完全平等的制度，土地不为任何人私有，是全民公有的财产。所有财物是公有制的，包括产业的产品。假如这样的话，这个国家的国民状态将会是怎样的呢？这样的制度是建立在自然法的基础上的呢？还是得到某种授权的呢？这种社会能够存在吗？而且，这种绝对平等的分配制度能够实行吗？巴贝夫补充说，正是因为他对这个问题进行了比以往更加全面的思考之后，才提出上述问题的。对此，多波在回信中答道："这些问题极其重要，值得深入思考，可以以一种令人满意的方式来处理。"

话题回到那个小册子上来吧！多波向他的朋友保证，因为"他格外地关注"，期待找到了一个暗示：小册子的作者"原本只是想开个玩笑而已"，但是，在这些章节中，他怎么也找不到任何这样的蛛丝马迹。于是这位科学院的院士连续写了好几封信详细地阐述小册子中想象的乌托邦的饮食、衣着、居住、宗教、公共卫生设施、教育等各种计划。巴贝夫戏称，自己已经做好准备成为移居这个共和国的最早"殖民者"。

于是，两个人就沉湎于这样的讨论，他们找到了写作的题材，并借此来消磨时光。

此后，不到两年，革命爆发，引发出一系列为这些最前沿的哲学家做梦也没有想到的事件与变革。巴贝夫这么描述这些事件对他们原先的政治意识形态的态度的冲击："他们对突然发生的事件感到非常震惊，开始感到把那些理论合情合理地用于实际的先前的思考有了可能的前景。而不久前，这些理论在处理它与时代的关系时，还不能满足自己的虚荣心。"

他还说："随着犯罪手段的暴露，完全正义的各种要因的计划实行的可能性也明朗地向他们显示出来，点燃了他们灵魂里的革命

爆发以来所有必要的勇气。”

与巴贝夫非常相似的邦纳罗蒂也写道，法国革命向千百万人宣布了“这以前只有少数哲学家才知道的永恒真理”，乃至到了今天人们用自己的鲜血展现了一幅非常的图景。用这种真理作为惟一的力量把民众动员起来的想法，似乎是异想天开，但是，不可思议的事情事实上渐渐发生了。

在与也许可以称作改良主义的安特纳尔的观点进行论争中，巴贝夫宣称，虽然大量以前被人们认为是亘古不变的机构与习俗被打破了，然而，这些机构依然保留着旧秩序的最后痕迹，但是，彻底消灭邪恶的社会，消灭与完美的社会根本不同的根源——私有财产制度，已经不是什么梦想了。那种认为社会已经完全腐化堕落，不再能够恢复到完全平等的观点，或者认为这种幸福的代价，必然是可怕的暴动——已经成为一种让人不敢想象的观点，失去了它昔日的合理性。因为对整个革命来说，没有比1789年以来的各种事件所产生的民众的意识觉醒，还有一种更加有利的事态。这种事态的本身，即使在民众一侧，也是前所未有的。

革命改变了巴贝夫的生活航程。他在1794年写的自传体的笔记中，是这么谈起自己的职业的变化：“革命前，是档案管理处的测量技师，革命中成了自由宣传者——被压迫者的支持者。”

关于他自己，巴贝夫说：革命“猛烈地破坏了”他，除了“评论”和“关于立法的事情”，他完全无法继续从事任何其他的职业。按照法律的真正原则运作的政治和调停及其执行工作，对自己具有不可抗拒的吸引力，于是他开始认为这些就是他的“特殊职业”。

这种被诱惑的状态是由“我们天性中内在的缺陷带来的”。即“自负”、“潜伏在内心的某种虚荣心”，这些东西犹如告诉他或像他那样的人：他们“要比自己同胞中的许多人应更多地参与战斗”，宣传“惊人的治世秘方”，而且向他或像他那样的人发出命令，要完全刷新这个世界，会带来“最大的利益”。

他确信着是一种压倒一切的使命感，而不是一种错误的幻想，或者也不是一种徒劳的野心。难道他没有放弃所有的利益吗？难道他不能像隐士一样地活着，既不怕牢狱和迫害，又无视傻瓜和堕落分子们对他的疯狂嘲弄？

现在我们把所有的东西罗列在这里。那种素质，那种思想，是近一百五十年来人类命运中的最重要因素中的观念的混合体——神秘的信仰、意念、情欲、感激以及对救世主义的希望与误信。这些也都是把全世界所有的邪恶只归结于一个终结原因，并以此为答案的信仰。也就是秘密终于被揭示，人类以不可抗拒的潮流向着某个目标前进，通过暴力朝着从最初就被预定的、完美的终极的世界秩序逼近，人民坚信着这样的进军是确定无疑会获得成功的、达到终点的。先知的预言者出现了，呼吁人们为最后审判日的到来作好准备；僧侣组织出现了——几个政党为了这种准备的组织出现了。于是，使得救世主义的政治信念与大众的觉醒不期而遇，在这里不可思议地复活了。这种先例只能在过去宗教的社会运动中见到，而且它伴有群众专政恐怖的可能性。

虽然人们如何地反对过分地夸大革命带来革新的创举，但是，即使如此，这里描述的氛围，无疑完全是革命的新产品。革命将少数哲学家头脑里的思想与无言的民众连接起来。而在“旧体制”中，思想与民众是分而治之的，原则上它不给作为中介者的政党的加入、政党的产生、发展留出空间的，所以两者处于隔离的状态。广泛的群众性的标志，到今天依然是尚未停止的一个余震，就这样产生了。

革命内涵的所谓救世的基本前提，很缓慢地发展、演变为一种对未来的幻想：权势者、富人的垮台，穷人、被压迫者翻身当家做主。这种幻想在巴贝夫身上发展到了极点。革命初期他采用甘米尔(Gamille)的名字，1795年又采用哥莱库(Cracchus)的名字，替代了原先的甘米尔，他所举出的改名的理由，是因为这个时期他被

"民主主义净化了"。他意识到甘米尔建立了为"协调"服务的寺院——为贵族与平民之间达成一致的协议是极其重大的错误。平民一如既往地蒙受欺骗，因为这两个阶级之间要营造社会和谐是绝不可能的。

这一点，也是巴贝夫主义者们从热月政变的反动中得到的教训。

(b) 教　训

热月政变之后的局势，和潜意识地认为局势不可避免地会向更广泛的大众化、社会主义化发展的信仰背道而驰。1793年，绝大部分的公民投票表决与直接民主制度被废除了，取而代之的是一个人口调查检察体系的建立。贫民"因为无知，所以不适合统治有良好教养的人们"，被剥夺了公民权。波阿•达格拉在1795年关于宪法的报告中宣称："所有的社会秩序都是建立在保护财产的基础上的"，由无产者统治的国家只存在于社会形成之前的自然状态之中。

1793年的宪法，国民，或国民中的任何一部分人都具有反抗压迫的权利与义务。雅各宾党的实践和试图在1793年的宪法下立法，想让人民拥有全民投票权，想让人民有权否决立法委员会的决定。他们无条件地接受由庞大的民众结社的巨大网络，通过社团的相互联系、请愿、表达不同的意志以及施加压力等手段在立法委员会之上行使的直接民主主义。确实，革命爆发后的第二年实施的直接民主体制是一种独裁的体制，然而，它是人民大众专政的体制。

资产阶级和新的保守政权不仅限制了人民主权、言论和议政的自由，而且，剥夺了雅各宾专政时期人民获得的社会权益和经济利益。当时的公安委员会实行财产没收政策，强制限价制度，连生产、贩卖和配给都实施起组织的强制制度，为了实施社会援助实行了贫民救济登记制度，对贫民提供特殊的无偿的经济补助，所有的

措施都是在公的名义下进行的：一方面保护贫民的利益，另一方面，没收富人的财产充当维持战争的开支。规定把犯罪嫌疑分子的财产没收分配给贫困的爱国者的风月法案。如前所述那样，比国家介入社会经济运作，具有更加长远意义上的社会改良的性质，根据这个法案，极其重大的严峻的危机，迫使国家的介入成为必要，国家不得不勉力为之。1793年的宪法已经更早地宣布保护社会权利，这也成了至1848年为止一直是所有激进运动的关心所在的核心问题。那就是幸福的权利，也就是劳动的权利与社会进行援助的权利。

热月政变后的政权，废除了物价限制制度，允许物价上涨，使得通货膨胀犹如脱缰之马，人们眼睁睁地看着投机倒把分子越来越富。政府最初的计划是让战争产业一直以确保能够使更多的工人就业的方式运作，但是，结果又回到重新实施自由企业（经济），又使得就业的工人的人数急剧下降。向穷人无偿分配的补助物资的制度，旅馆、医院、慈善机关的国营化也废除了。这些变化的结果导致劳动者群体发生了一场可怕的饥荒。当时的政府所取的方针是：社会问题不再是国家需要采取行动的问题。

（c） 巴贝夫

巴贝夫的对救世主的渴望是深深地植根于他个人不幸之中。他把所有苦闷的激烈情绪全面投入了救世的幻想之中。他希望这种极权的救济会一下子解除所有人肉体和精神上的痛苦。他是一个忘我的和摇摆不定的人，然而，同时又是一个向往平静生活的人。

接着，他的生活又遭遇了一次前所未有的极度困惑，其间还夹杂着敏感的难堪、躁动不安和恐怖，服务于“重大的秘密”、“应该恐惧的神秘”。无休无止的激烈活动，还得听那绵延不断可怕的哀歌——家里的饥饿儿童和心肺撕裂的母亲的哭号。巴贝夫是个称职

的丈夫，也是个慈祥的父亲，所以，不能扮演大革命的堂吉诃德的角色。但是，个人的不幸与对理想的执著献身，使他具有一种自我戏剧化的激情，为了名留青史那样的有意识的演出，往往不得不让人产生厌恶之情。他有着天马行空般的想像力，握有一枝自己也难以驾御的一发不可收拾的笔，他的文字有一种使常人难以克制自己对他的语言如痴如醉迷恋的能力。

他的激情近似于疯狂，他经常被激情的波动和情绪的反复所动摇，从而，并不是一个具有卓越控制能力的享有威望的人物。

巴贝夫的情感主义使得他与人交往时经常处于一种对立的状态，对手往往把他作为不能相容的可恶的家伙，也经常被他人作为一个危险的人物来看待。他是这么叙说自己的："一接触许多的现代人，自己马上就会感觉到话不投机半句多。"这种与人难以相容的性格经常是他非常悲惨和失望的根源。当他被猛烈的打击，从显耀的地位上赶下来的时候，大多数情况下，他都是无力反击的。他常常采用一种即使不能说是卑躬屈膝的，也是暧昧的，令人感到困惑的方式来行动的。尽管他声称自己是"确保自己能够粉碎阿特拉斯（Atlas，希腊神话中的顶天的巨人——译者）以及任何巨人"新生的阿基莱斯（希腊神话中的巨人——译者），然而，他根本不是由英雄材料组成的，他只会在嘴上唠唠叨叨。

弗朗索瓦•诺埃尔-巴贝夫出生于1760年11月23日，是一个退役士兵以后成为农业工人的长子，过度的自豪与傲慢的性格，为他深深地埋下了悲剧的种子。巴贝夫从未受过什么系统的教育。14岁的那年，他开始自谋生路，并且在艰难的时候还要帮助贫困家庭的生计。后来，他成了从事维护封建制度的社会调查的秘书——封建法的调查员。后来，巴贝夫在一篇演讲中发挥真正的辩才说起过这么一段话。他正是在那些充满了尘埃的陈旧的契约与合同中明白了所有的私有财产是欺诈和强夺的起因。巴贝夫出生的地方毕卡迪（Picardy）有着悠久的社会激进主义的传统。那里是即使在发生中

世纪农民起义、雅克里之乱的时代，也算得上其中不断爆发最残酷的斗争的地域。他的故乡人才辈出，有加尔文、圣鞠斯特和圣西门。

巴贝夫和伏尔泰、卢梭一样，由于封建法调查员的职业的缘故，必须经历许多有教养的平民与旧时代过来的贵族之间因为阶级关系没有确定的结果——从贵族阶级那里蒙受屈辱那种事件。革命爆发后，巴贝夫失去了自己的职业与地位，因为封建法调查员变得不需要了。他亲眼目睹并经历了革命初期的景象。他对于革命的进程无休无止地如痴如狂，直到他作为革命的殉教者被执行绞刑为止，巴贝夫参加革命的头两年是一位狂热的煽动家、新闻记者兼宣传小册子的撰稿人。他总比任何人都要激进，而且更加走极端。他曾经任《毕卡迪省通讯》的主编，撰写宣传、煽动的小册子，参加袭击贵族的会馆和焚烧政府建筑物的活动。他还组织罢工、罢市示威、抵制或陈情等请愿活动，后又成为拒绝交纳封建课税团体的发起人等等。他把自己称做被压迫者的保护人，也承认自己是一个“卢梭那样的”、“以不讲理的野蛮的态度”“有喜欢夸张的癖好、超越常规地搞乱社会公序的……那样的难以对付的人物”中的一个。他为了把国民彻底革命化，数度被投入监狱。

热月政变之后，巴贝夫当过一段时间税务官。他先后担任过索姆省的行政长官和选举委员会的助理秘书与秘书。此外，还担任过调整委员会的委员，处理国家财产和逃亡国外的人的财产。但是，从今天看来，正当他将获得一个合理的人生地位，有了非常稳定的收入及有了从事有意活动的机会的时候，灾难降临了。其中的原因至今我们仍旧不能清楚地说明，但是，根据巴贝夫自己的说法，是因为他根据省长的指示，1793年1月30日把国有土地财产的所有者的名册记载的名字删除，另外填入他人的名字。他很快遭到停职处分和起诉。他逃到了巴黎，以后悲剧到了高潮。家族濒于饥饿的边缘，贫病交迫，三个孩子死于饥饿和疾病。“卢梭啊，显灵的卢

梭啊!”巴贝夫仰天叫道,“有一天想到连自己的孩子的需求也不能给予满足,你会伤感得断肠。你不能抚养他们,所以当他们出生的时候要把他们当做被遗弃的婴儿送给政府去照顾,所以,我很能够理解这种遗婴的行为。因为你还没有与自己的孩子产生感情,但是,怎么样?你的孩子智慧得到最初启蒙、精神开始慢慢地开窍,正值引起父母爱抚的年龄,你试试看,遗弃他吧?我的才七岁的孩子,善良的天真烂漫和爱弥尔一模一样的孩子,啊,我怎么舍得抛弃你呢?”

巴贝夫的脑子里老是牵挂着卢梭。他在谋求一个职位时,向雇主保证:“我具有哲学家的素质,我会像卢梭生前那样内省,沉思。像他那样,寻求实现普遍的幸福之路是我永恒的追求。”他还补充道:“我如同斯巴达人那样语言简洁……”妻子凄楚的来信经常引起巴贝夫的怒气,他对妻子说:“要死还是死的好!”他把自己说成和雅各宾党与激进派成员一样,对革命的爱消融了他其他所有的爱,变得“如恶魔般的冷酷”。在巴黎,他依靠私人慈善的接济度日,直到某些有影响力的人物为他在巴黎食品局里谋到了一个职位,尽管他的官司仍然悬而未决。但是,他不久又很快地与上司发生争执,他控告上司企图制造饥荒。1793年8月23日,巴贝夫被埃名斯刑事法庭判处20年有期徒刑。以后经过逮捕、释放、再逮捕、再释放,多次反复的诉讼,1794年这个案件终于了结。热月政变终于爆发,巴贝夫同情的政权也走到了尽头。不幸的是,那个曾经给了他多次机会的政权被推翻了,对于他来说是件十分不幸的事情。热月政变揭开了历史新的一页,也意味着对巴贝夫来说又有了一个新的开端。这一天之前的巴贝夫不过是无名的不起眼地方的政治煽动家。从这天以后,他成了名记者,成了巴黎《言论自由报》的主编,一个反罗伯斯庇尔主义者。

1794年年底,巴贝夫恢复了对罗伯斯庇尔主义的信仰,成了平等主义的共产主义的热心倡导者、这个主义的密谋策划的灵魂,

并且以他自己的名字来命名这个计划。在被执行死刑的前夜，巴贝夫听了判决书的宣读后，在极度痛苦中写下："……我只是为了人民的正义与幸福活到了今天！"

（d）邦纳罗蒂

巴贝夫主义作为一种学说与传统能够得到传播应该更多地归功于菲利普·邦纳罗蒂。邦纳罗蒂具有非常讨人喜欢的充满魅力的人格、如同使徒般的行为以及最后的著作《巴贝夫为平等主义而密谋》——一部关于巴贝夫主义历史最值得信赖的描述与天才的教义阐释的著作，这些都成了19世纪前叶欧洲沸腾的地下革命运动最有效、最鼓舞人心的力量。他的人格、活动与著作对新涌现的社会主义运动产生了深刻的影响。邦纳罗蒂的个人背景与巴贝夫有很大的差异。他是米开朗琪罗的后裔，杜斯卡贵族的儿子。然而他的父亲与未来的皇帝利奥波尔德二世有着很深的关系。他受到过极其扎实和全面的教育，很早就受到18世纪法国哲学的熏陶。他曾经说："我根据各种原理行动，说话，写作。"为革命的爆发而深深地激动的邦纳罗蒂，1789年离开了故乡意大利来到了科西嘉。在那里，他发行报纸，不久就被委任为一个处理宗教事务和国家财产机关的长官。他与当地的反动势力进行了激烈的斗争，在一次反革命政变后被废黜，失去了地位并遭到驱逐。但是，不久就卷土重来，马上又加入与代表反革命派的巴奥利将军的激烈斗争。邦纳罗蒂先被任命为当地法庭的国家指定的首席律师，没有获得成功。后又被任命为宣传有关法国入侵萨丁事务的宣传大臣。这次入侵计划失败之后，他又获得了一次在圣皮埃尔小岛上扮演卢梭主义的立法官的角色的机会。

1793年5月27日国民议会宣布邦纳罗蒂已经归化，成为法兰西公民，并颂扬了他的功绩。在巴黎期间，邦纳罗蒂与雅各宾党的

干部建立了亲密的关系，成了罗伯斯庇尔家经常的座上客。热月政变发生的前几个月，他活跃在法国的南部，参加意大利战线的作战，负责各种重要的行政、政治和教育工作。他还参加对意大利以及当时还在英国人手中的科西嘉的入侵，并且还参与科西嘉"共和"计划的制定。热月政变之后，邦纳罗蒂在普莱塞斯被捕入狱。释放之后，他加入了巴贝夫的密谋计划并且成了主要负责人。巴贝夫密谋计划失败，他服刑出狱被流放到国外之后，成了欧洲平等主义的共产主义的祭司。

正是纯洁的理想主义的旗帜使邦纳罗蒂成为一名平等主义者、共产主义者。如果这个世界上，只有一个罗伯斯庇尔主义者的话，那一定是邦纳罗蒂了。因为，他对美德持有一种不可动摇的信念。尽管他公开承认受到过爱尔维修的恩惠，但是却又反对唯物论、信仰终极的存在与市民的宗教。但是，与阴郁、沉默寡言的师匠罗伯斯庇尔不一样，邦纳罗蒂对世上的任何人不抱有个人的仇恨。我们可以感受到，他的人品和生涯通过德莱克斯和雨果，被19世纪前半的浪漫主义环绕着。他的姿态始终保持着一副宽容而且庄重的表情。虽然出生在意大利，却是一位热烈的法国爱国主义者，当然，他依然深深地关心着意大利的统一解放运动，并参加了解放运动的斗争。没有特定的国家是他的祖国，邦纳罗蒂真正的祖国就是革命。他把法国看成是革命的救世主，在他看来革命的信号和指导必然来自巴黎。这种理念将他置身于与新生的年轻的先知马第尼的冲突之中。而且，在另一个救世意义上的问题的分歧也使得他们终于分道扬镳。这位老密谋者坚持认为没有拷问和咬牙切齿的严厉的"审判之日"是不可想象的，在他看来专制和恐怖是革命的必需品。而马第尼的对意大利人民的深深的感情使他相信，随着革命的爆发，兄弟般的友爱的情谊会像波浪一样传遍整个意大利，所以，没有必要对任何人再采取什么强制措施。邦纳罗蒂还反对马第尼与意大利上流社会、贵族的交往，还不同意马第尼那种不进行在意大利

同时发动全国性起义的民族解放斗争。总之，邦纳罗蒂把他的反对者赶出了自己的队伍。

邦纳罗蒂是那些革命先驱者的典范，他们革命生涯的大部分时间都是在监狱或流放中度过的。欧洲几乎有一半的政府同时一致行动要通缉他们，他们是具有钢铁一般坚强意志的人，从未对那些折磨表示过屈服，既从来不会为遭受失败或冷遇而气馁，也从来不被诱惑。他们有着地下的基层组织、秘密隐身之处，在那里进行出版非法读物，举行秘密集会等活动。那些作为神秘仪式和象征的国际组织的成员，更准确地说是组织的领导人，在废寝忘食地等待着“审判之日”的到来。

当1830年革命使他得以在经历了三十三年的流放生涯之后重新回到了巴黎。这时候，在他的同时代人的眼里，他简直是一个神秘的幽灵。作为革命的贤明的老前辈，邦纳罗蒂从此成为一个政党的领袖，他发布指示，听取汇报，召集每一个激进的革命活动家到自己的身边来。同他一起活动的有出生于名门望族的瓦耶•达根松(Voyer d ' Argenson)、查尔斯•泰斯特（Charles Teste)、《国民》杂志的主编特莱拉（Trelat)、阿洛（Hareau)、拉斯佩尔（Raspail)、路易•布朗（Louis Blanc)，最后还有奥古斯特•布朗基（Auguste Blan-qui)。在他们的帮助下，邦纳罗蒂重新组织了“世界民主主义烧炭党”，弟子们像神明一样崇拜他。在生命的最后几年，他与以前相比对密谋的喜好有增无减，对密谋与革命的象征主义的热情依然不衰。他不赞成任何仓促行动和举行幼稚的革命。不论是马笫尼、“人权协会”发动的起义，还是1833年的里昂罢工点燃的那种时机尚未成熟的革命起义，他都不赞成。他死于1837年9月17日。他的葬礼也成了一次著名的促进共和运动的大游行，成为聚集了风暴雷鸣的革命的前兆。

在去世前不久，邦纳罗蒂对特莱拉说：“我就要和树立了光辉榜样的人们走到一起去了。”当然，他不是指教堂里的圣徒们，他

指的是莱格古士（Lucurgus)、格拉古（Cracchus)、卢梭、罗伯斯庇尔等人。19世纪以及改变了世界的全部面貌，空前的产业的发展，其速度也越来越快，势不可挡。但是，1793年和1796年的时候，邦纳罗蒂还活着。他在意大利莫里尼的听证会上为罗伯斯庇尔进行热烈的辩护，说："人民正在向那个目标——平等——前进，这个惟一的机构可以满足所有人的需要，可以引发有益的激情，可以将坏人绳之以法，给社会一个自由、快乐、和平和稳定的政权。但是，我看不到它了，是的，看不到了。如果我始终保持我信仰的活力和永恒，这就够了，我也满足了，没有人会指责我朝三暮四了。"

第二章　巴贝夫主义者的社会理论

(a) 平等与社会契约论

巴贝夫主义者狂热地相信社会的实存只有一个，所以也有一个能说明一切的原理，是特别的“可怕地把事物单纯化的一些人”。而且，他们相信这个原理就是人类的平等。他们的平等的基本前提是不承认人类的经验和历史现象的多样性，对在人类的行为中的如人类的独特性、状况的偶然性等非理性的要素也拒绝承认。

根据邦纳罗蒂的说法，平等概念的哲学基础是把一个一个的人看作平等的那种人类的直觉认识、同胞的痛苦会唤起我们对个人的同情与恻隐之心和在思考的原理和灵性中发现出来的东西。“取材于个人，塑造这个人的自我的全部形象的原理，就是不可分的、纯真的、单一的和不掺杂质的。因为经常从同一个源泉出来的，所以在人类的每个人之间必然是平等的”。换言之，人类本质特征的理性，就是指所有的人中间存在着平等。但是，每个人具有的各种各样不同的能力与才干却是偶然的，人类灵性的本质的同一性不是可以改变的东西。而且，这些偶然性是由原先的境遇和机会造成的。何况，能力与才干的不同，也是一些既得利益的阶级无边无际进行夸大的结果。

整个人类的生活与经验本质上是在同一个圈子里，被限定在一

个要求、欲望和情爱的圈子里的。“即对食物的要求、生殖的欲望、自我的爱、怜悯、同情的情感、感觉、思考、意志、把自己的思想传达给他人、希望友人理解自己的思想、使自己的行为合乎规则等等性向。那中间也包括对强制的厌恶和对自由的追求。”

平等的法则产生的权利是社会契约的基础。这个社会契约的目标是创建一个维持自然平等的、对于肉体与精神无论如何也没有不平等也不是强制地通过的那种制度体系。卢梭社会契约论的精髓在于：所有的人都应该充分地拥有，谁也不应该拥有充分以上的财物。国家的任务是创建工整地分配的必要的制度。国家还要“使所有的市民从属于从全体出发的法则、从属于平等，由此来将个人的财富与权力抑制在正当的界限里”，给所有的人与能够劳动的权利。按照邦纳罗蒂的观点，为了实现被包含在原先的社会契约里的共同幸福那样誓约的条款，最初发现政治学要归结为是“有效地压抑这些贪婪和野心的激情的技术”的是马布利。而巴贝夫却认为最早的是摩莱里。

根据对社会契约的这种解释，很明显，它的重点不是放在个人的自由的创造意志问题上面，而是放在国家的权力和任务的问题上。照邦纳罗蒂的说法，自由“隐藏在平均分配给作为全体国民的主权者享有的自由与快乐的权力之中”。个人是国家的雇员，不过是国家的恩赐享受者。邦纳罗蒂进一步这么强调，卢梭也希望国家成为人类精神的指导者，也希望国家成为统治者。

他说：“这样的社会秩序使每个人的行为与财产服从作为主权者人民的意志，奖励有利于千万大众的行为，禁止少数人的那种虚荣心和阿谀拍马的行为，没有偏爱、没有不公平地发展公民的理性，取代了那种卑下的贪婪的是对国家荣誉的爱，使整个社会服从于这个社会成员的意志——谁也不只是服从一个人的意志那样，组织起一个和平的家族。”

社会道德的进步的源泉是国家，是不为个人束缚的精神。

按逻辑说，以这样的态度作为出发点，是先验的原理，或者说是在人的意志之外，设定了超越意志的某个目的。与雅各宾主义的似是而非学说一样，巴贝夫主义的似是而非的说法也说明这种集权主义哲学的基础是建立在个人主义这一点上的。巴贝夫明确地说，人类的幸福，或者说人类共同的幸福是事实上惟一的目的。“这正是所有的真理和所有的正义，是没有任何批评的余地的典型，……是所有的法与预言者们的目的”。但是，这里是考察什么种类的幸福呢？这种幸福，是安全的，也是“戴着镣铐的命运”，同时又除去所有的侥幸性。巴贝夫与他的一伙假如没有体会过不安之苦的经验，他们的信念即使被人说成是缺乏勇气的东西，那也是无计可施的。

(b) 作为阶级斗争史的历史

巴贝夫主义者的历史观是依据单一的原理为前提决定的、极端单纯化的东西。历史的全部场景被安置在人类原本的品德被侵蚀的瞬间和预定的未来的某个时候——可以说历史是被规定在这样的循环之中。也可以把这历史概括为一种贪欲的故事。巴贝夫主义者这样地处理课题，使人强烈地感受到那是中世纪的说教，感到它倾向于卢梭的《论不平等的起源和基础》与马布利的禁欲主义的社会主义，有时候也给人以在粗浅地分析马克思主义社会原型的印象。

侵犯原来的社会契约的各个条款的结果，“不仅选择了最愚蠢的人、最不道德的人、意志最薄弱的人、最少数派，而且能够让最德高望重的、最有学识的学者也得去从事身心疲惫的劳役、负起重任和被剥夺自然的自由”。这种变化是可以归结为把这个源泉作为惟一的要因——回归成一种谋取财物的物欲精神。但是，在这里，发生阶级分化的客观原因，比如，生产方式的变化还没有被认识，希望增加财富的欲望中有一种对更高的文化教养需求的冲动在起作

用这一点没有被承认。“受欢迎者”就是懒汉，是非常不道德的人。他们的富裕决不被承认是其取得成就的报酬，被压迫的贫民却被看作是极其善良的。只有体力劳动是实际上对社会繁荣起作用的，经营者和技术工作者的作用——他们起作用的时代还没有到来，所以，被看作是次要的。他们的主张也被认为超越了分寸，是不道德的，得到轻蔑和愤怒的处置。

现实社会的法律制度与教育制度、道德观乃至整个世界观，把一种建筑在意识形态上的上层建筑描绘出来，还通过强烈的欲望来确保它这种掠夺统治的——最初的私有财产制度是世袭制度，后来封建社会的学说又确立了长子继承权与上级领主对下级领主的神圣的剥削的权利。在资产阶级的世界里，为了使阶级差别作为正当的东西并把它延续下去，又把某种职业较其他职业在本质上优先的错误的观点发扬光大，所谓要求对具有某种才能的人要给予特别丰厚的待遇。“所谓贡献大的人的胃的尺寸，与普通人也不一样”。资产阶级认为，商业应该是社会的生命线，但是，照巴贝夫的说法，它是社会组织中的一个毒瘤。他认为，商业首先使得生产者缺乏自己生产出来的必需品。商人们还不断地对消费者施展阴谋，刻意地操纵物价的高低，人为地制造生产不足或生产过剩、用失实的广告欺骗大众、相互勾结起来压低工人工资等等。

国家的法律与税收制度，是以剥夺被剥削者从潦倒、落魄的社会地位上重新爬起来的所有机会为目的而建立起来的体系。这些法规强调贫民们也有出卖劳动力或不出卖劳动力的自由。但是，这纯粹是骗人的谎话。富人才是那些产业的真正主人，他们才具有决定条件和发出命令的权力，他们可以随心所欲地处理各种必需品，能够把法律强加给“无产阶级”。因为，后者没有讨价还价谈判的本钱。

巴贝夫指出那些现存的法律被称赞为深思熟虑和公正的产物，但实际上是明显带有强烈物欲烙印的“奇怪的法典”。

那些充满谎言的教义，为了让人把不公正的组织作为惟一的自然秩序，就明确地解释说尊重私有财产就是社会秩序的基石；剥削和压迫的同时存在被说成是社会和谐；被压迫者的愤慨就是破坏社会秩序。对那种谋取财物的物欲精神所实施的种种掠夺和奸计都不能加以限制。非正义的手段能获得成功被作为能力高超和幸运而喝彩赞赏。另一方面，尽量使人们相信贫困者的命运是因为他们自己的无能和不幸的产物，并非是被贪婪掠夺的结果。因此，不允许被压迫者诉说自己的苦难而提出什么申辩，乃至使人们都相信富裕阶级是优胜劣败合理的幸存者。所以他们对饥饿的同胞可以持漠不关心的冷漠态度。所有伦理的本性为贪婪、嫉妒、倒错、不安、战争和社会斗争所腐蚀，人类开始衰退了。巴贝夫激动地说："社会是个邪恶的洞窟，那里进行着的所谓的和谐是一种罪恶。""法律和财产是指什么呢？财产是剥削者的名分，法律是最强有力的人制作出来的。"

社会根据这些，不间断地悄悄地策划和进行着一种内乱，被这样的内乱分裂开来。统治阶级却努力地或无视这样的内乱、或粉饰这样的内乱。他们的努力是在这种沉默的斗争变成公开的战斗的时候进行的。那就是"两个极端的冲突"，这样的冲突是一方面社会的财富集中地垄断在极少数人的手中，另一方面，是被掠夺得一贫如洗者的人数到了占国民大多数的时候发生的。于是，社会这个组织走到了极端的顶点，这就意味着它将要解体了。完全破坏了自然平等的秩序的时候，也就是它自身恢复的开始。"自然的秩序大部分被扭曲、被变化和被颠倒了，但是，它的整体瓦解就是走向新生"。

巴贝夫狂热地在他的文章中，叙说这样的时机在历史的启事录中、在时代的著述中，是被预言到的。大众突然间感到自己成熟了，长大成人了。他们"因为有了人类的资格"，所以开始要求这样的权利了，开始说讨厌那种独裁的领袖们的领导了，公然反抗

“受欢迎者”的为了便利地压迫他们的那种低俗的迷信的教义和故意误导他们走向错误方向的原则了。到了这个时候，国家统一的一体化框架就崩溃了。虽然贫苦人也爱国，但是，如果用财产资格来阻碍他们行使人民主权，那么，他们也可以公开说，没有权利也就不承认义务，自己没有义务来保卫自己未曾参加制定的法律。他们有权利这样说。他们被剥夺了积极的公民的权利，而且他们对国家也不需要负有什么忠诚心。假如总罢工的方法可以使整个国民的生活处于瘫痪状态，他们只要作出“袖手旁观”的姿态来就足够了。

人民要求社会契约规定的各种条件能完全地实施，要求把被盗走的、被剥夺的东西都物归原主，到那时，人民将汇集成一股愤怒的急流奔腾不息，无论用什么样的堤坝都挡不住这样的洪流。

如果援引巴贝夫自己的话，他说过：“因为作为残酷的社会的立法最终的结果，是提供了所有财富被少数人侵吞的时机。所有人幸福的时候，那种自然状态的和平在这里被搞乱变得不可避免的了，人民大众也知道自己手中一无所有，也知道获得了所有财富的阶级只有冷酷的心，他们不愿意再这样继续下去了。这样的史实决定了多少叙述大革命事件书中形成的、关于时代和宿命的书中预言到的应该纪念的时代。到了那时，全面改革财产制度势在必行，什么也不能抵挡贫苦阶层对富裕阶级的反抗，也是必然的了。”

(c) 对法国大革命的解释

根据巴贝夫主义者的思想，法国革命可以解释为人类历史上的启示录的诞生。

巴贝夫和邦纳罗蒂想通过分析法国革命，来证明革命的进程是一个客观的模式显示出来的过程，这个过程接近完成的话，人们也将觉醒了。他们设想在这样的革命中寄寓着某种动力，假如允许预定的进程走到尽头的话，即使没有到达共产主义的话，也就是尚未

达到预言规定的完全平等的制度。他说："人民从完全不同的观点出发，只有在宪法改善得到实现的时候才会停止活动。""只有这样革命才会得到一个合理的界限。如果革命只是压迫的一个形态的改变，那么，虚构的幻想会进一步显著地增加压迫者的人数和增强他们邪恶的野心，因此，放任而强化这样的现状，放弃那些追随的民众，就是对革命的犯罪。"

法国革命可以看作是阶级斗争的一个教训。即在两个势力、两个社会阶级之间，根据罗伯斯庇尔派的传统说起来，可以看作是在有德性的阶级与不道德的两个阶级之间的、先是无意识然后是清楚地意识到的斗争的一个教训。犯了利己的罪，被特权污染了的富裕阶级是不道德的，但是为了千百万人的平等权利和贫苦人民新生战斗的那一侧，代表着德性。

巴贝夫关于革命起源的见解中可以看到有几个矛盾的点，这也是一个很有趣的现象。某个时间阶段，他将1789年称作历史上的启蒙时期中的一个年头，这个时期中累积的压迫和不幸给人民带来了对"庄严的激动"的不应该有的紧迫感。于是在其他场合，在一些稍微慎重的论文中，他认为促使革命爆发的与其说是压迫，倒不如说是因为国民的自豪感。与其他国家相比，1789年前的法国的事情没有比这更难以忍耐的了。但是，为了自由的斗争，法国人与已经完成了人民主权的胜利的美国和荷兰相比，不想比他们慢一步取得胜利。

法国革命初期，革命者的意见一致，明显不是德性问题上的一致，而是共同有希望获得野心、利益和权利的动机。"富庶，不道德的阶级"的宣传，削弱了王政与封建身份制度，只要有可能，就把一切利益都搞到自己的手里来，他们决心将革命停止下来。但是，正在这样的时候没有预想到的事情发生了。

德性，也就是等于最大多数人的利益——全体国民利益的代表，最初在国民会议中力量极其弱小，但是到了第三种的议会——

国民公会的时候，他们获得了许多的盟友。他们在议会里虽然是少数党，可是因为他们的理念特征和得到大众的支持，所以，变得非常强大，达到了拥有能够面对那些要吞噬革命的多数派的力量。

于是，两个党派在都很清楚双方争论焦点是什么的情况下开始对峙下去。

“一派只是为了荣光而追求善，另一派却认为应该为私的幸福尽最大的努力，为了那可耻的利益，追求着恶”。这两种党派都希望实行共和制度，但是，一派希望的是资产阶级的、贵族的共和制度；另一派，则自信希望实行真正革命的是自己，追求的是人民的、民主的共和国。

一派，渴望的“百万人的共和国”，是其余的两千四百万人的敌人，是国王，是剥削者、压迫者，是由百万吸血鬼组成的。这百万人使国民的大多数陷于奴隶或农奴的境地，要建立的是继续快乐地玩弄所有的特权、空虚悠闲、挥霍享受的体制。另一派，追求一个两千四百万人的共和国。这些人民“用自己的鲜血建筑起共和国的基石，巩固共和国，养育、支撑着共和国，为它提供一切必须的东西，捍卫它，为了它的安全和荣光，牺牲自己的生命也在所不辞”。这个党派不只是满足平等的权利和“文字上的平等”，努力去获得通过法的保障的“真正的安乐”以及能满足、保证必要的平等的社会利益。

罗伯斯庇尔是这种德性的代表，可是他即使在自己的友人或革命的党派中，也往往是孤立的。巴贝夫认为，在 1791 年的时候，罗伯斯庇尔已经躲藏在土地平均分配法的设想中去了，至少是潜在的，“从根本上”是这种理念的信徒。其他革命的各种党派虽然都认为大众有这种德性的倾向，大众的利益与永恒的正义的命令是一致的，然而，他们只是把人民的要求挂在嘴上，让人民看到的只是眼前的革命的幻影，为了欺骗人民而奔走。只有罗伯斯庇尔一个人在为把自由的实体献给法国国民而努力。

巴贝夫及其追随者是罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的继承者。巴贝夫、邦纳罗蒂他们俩自己也是首先试行米诺斯、卢克莱斯、柏拉图、“基督教教徒的立法者”、“犹太人的上帝”、托马斯•莫尔、孟德斯鸠、马布利、摩莱里、(狄德罗)、莱纳尔（G. T. Raynal）等预言家，特别是卢梭那样坚持所谓正确的社会秩序是不灭的哲学的人。照邦纳罗蒂的独特解释，他们与那些鼓吹“利己主义体系”的说教者——英国的经济学学者成了鲜明的对照，是德性与平等的预言者。

巴贝夫等人去实行罗伯斯庇尔未成的事业，是演出革命的最后一幕的格拉古兄弟。第一对格拉古兄弟是罗伯斯庇尔和圣鞠斯特。他们个人的观点不一样，而且其中也掺杂了各种各样的思想，自己并不很清楚地意识到自己的目的与实现的可能性，也没有相应的组织与计划，只是在暗中摸索，因为只是一时的巧合，“只能得到不完全的、等于没有结局的结果”。相对于他们，巴贝夫主义者不仅具有丰富的成功与失败的经验，也正确地把握了目的，完全认识到自己事业的意义。他们知道为了革命的实现要拥有自己的组织和需要持续不断地发起冲击。即使在这个问题的认识上，也比前者更加清楚。他们提出，不能变更、没有限制、也不允许有调子和色彩上的差别，要有准备地瞄准那紧张又特出的一点，……乃至完全坚持只与所有的只有一个观念、具有德性的人们的亲密的交往；远离那些尚未进入善的顶点的人——也许会提出不同的、与自己相矛盾的观点的人。巴贝夫主义者意识到了那种“空想中的无用的平等”的、真正平等的时代还没有渐渐地到来。在这种基础上，他们认为自己的事业是革命——永恒的革命的最后一次。这一点上与所有的到那个时代为止的发生过的革命是不一样的。这种无限制的平等，就是千百万人的最大的幸福，“是一种平等不能被剥夺的实在”。长时间坚持无神论信仰的、共产主义者的诗人西尔文•马莱歇尔在他的《平等派宣言》中，表现了这种意识的现状，他如是说：“……

法国革命，不过是另外一场革命——远为更加壮大、更加庄严，而且是最后的革命的先驱。……还没有人想起将这样的计划去付诸实施。这样的事情，也被放置在世界历史中一个遥远的地方，有几个天才，有很少几个哲学家说起过，但是，他们是用断断续续的低声细语来叙述的。他们之中没有一位有勇气把所有的真理说出口来。应该采取伟大的手段的时机到来了，邪恶到了极顶，最大限度地覆盖了整个地球。在政治的名义下，这样的混沌在漫长的岁月中统治着地上，使所有东西的秩序的恢复，回到它们本来的位子上去……整个人类复活的时代到来了！连悲痛地哭泣着的家族也可以坐到大自然为它所有的孩子准备好的共同的餐桌上去了。”

(d) 向共产主义发展

巴贝夫认为自己是站在过去的预言家和革命领袖的肩上，比他们看得更远，而且，能清楚地预见将来。他的这种想法也不是完全没有道理的。他认为革命不仅教育人们要毫无畏惧地去实施各种事项，而且也给了大家一个教训。

巴贝夫的设想，从一开始就一直存在着一个要素。有人认为为了让“正直的平凡的人们”生存，要确保“既不过分也不不足”，恰如其分的“平等的分寸”就成了一种社会的义务。他认为这样的认识是太杂乱，也是太死心眼的想法。当革命逼近而来的时候，如果抓住这个时机，把所有财产实施公有，不给予任何阶级和任何职业的人特别优惠的待遇，把平等分配的权力交给国家的话，更加完善的计划也能够实现。巴贝夫虽然知道卢梭在他《论不平等的起源和基础》中描述了理想的梦幻，但是，他醒悟到还有更好的理想。那就是如果千百万人绝对平等的话，那么，谁也不能有特别的私有财产，也不能去追求财富了，也不可能得到来自人们的比对其他同胞更多的尊敬。巴贝夫还附加了自己的独特遐想：卢梭把我们送到

了森林里，让我们住入了桦木搭起来的小屋、过起汲取附近潺潺小河清流的生活来；但是，“改革者”们希望提供的是一日四餐的佳肴、“精致的服装”和“豪华的住宅”。巴贝夫认为（卢梭的理想）“才正是将社会生活的舒适环境与自然原始的生活协调起来的东西”。

巴贝夫为了解决革命中的社会问题暂且寄希望于“土地平均分配法”。他依然倾向重农主义流派的那种土地才是社会的真正财富的见解。他所倡导的土地平均分配法不是共产主义，是土地国有化，只是把土地分割成只可供一代耕作者持有的大小的做法。这种分割的土地只能为一代人所持有和使用，使用者没有出卖和转让的权利。这样的禁止出让的制度被认为是因为防止不平等与土地为少数人兼并集中所必要的。巴贝夫计算了一下，法国约有六千六百万公顷可耕的土地，每个家族可以分得十一法亩（约十一英亩）的土地。

但是，土地平均分配法中不仅包含了废除土地的再分配与继承的事项，那里面还有“要求保障基本的人权、公正地获得面包的内容”，“获得精神的粮食与肉体的粮食、得到社会事业的帮助的权利，病弱和老年的时候得到帮助的权利，此外，还有平等地接受免费教育的权利，其中包括了医疗保险事业和免费的法律救济。换言之，土地平均分配法成了以土地为基石的社会保障条文，而且，巴贝夫强调指出，新的土地制度和社会保障体系之外，经济活动的框架没有丝毫改动的必要。不能转让的世袭的财产，虽然需要必要的保障，但是，除此以外，“与人类劳动有关的所有的领域，都与现在一样不作改变”。

1791年，巴贝夫在给库珀的第一封信中，又往前走了一步。他间接地言及：“通过用传统的方法组成的体系和被合理地统制之下的劳动力，通过把所有被扩大了的无限的资源都公有化，很快就被承认的……社会契约”但是，在这个问题上他没有继续深入讨

论下去，如果单单从把所有的生产资料和所有的生产国有化——这个社会主义的主要特征来考察的话，这就是社会主义计划经济。

在这阶段，巴贝夫依然在自然法和自然权利的理路中考察社会问题。讨论的背景是人权宣言中的关于财产权的论争。人权宣言是说到了私有财产不可侵犯了吗？或者说它的旨意是私有财产权利要由他人或共同体来做必要的限制吗？那是有着无产者拥有向社会要求某些财产的权利吗？由于教会的财产遭到没收和拍卖，给财产制度带来了震荡，也明显地影响到了巴贝夫的思想。热月 9 日政变后不久在一本揭露罗伯斯庇尔派的恐怖政治可怕程度的小册子《论人口减少的方法》中，巴贝夫强调，恐怖政治实际上是实现社会变革的武器。巴贝夫重复着罗伯斯庇尔的计划，发现法国的土地要解决供应两千五百万人全部居民的粮食是不可能的。特别是土地的大多数集中在少数人的手中，大多数人只能陷于无财产的境地，当然，这是以马尔萨斯理论前提为基础推断出来的。所以，减少人口与把土地分成小块而充分平等地将个人持有的土地再分配是必要的。根据巴贝夫的想法，罗伯斯庇尔是期待着通过恐怖政治、战争和国内的暴动来使国内的人口激烈减少。他要通过对地主阶级的清算，提出重新分配土地的计划，这个阶级的人口即使不被杀戮，也不得不早晚自生自灭。作为政府把所有的财产国有化的序曲，首先是没收他们的财产。这也是恢复到人类初期的社会契约条件的一个开端。巴贝夫与罗伯斯庇尔的理想产生了共鸣。但是，他不想赞同以马尔萨斯人口论为前提和作为社会政策的恐怖政治，认为假如法国的土地不只是生产满足全体国民需要的东西，那么，那样的对策应该是要采用说服的方法来将其他的生活水平降低下来。

为了调整供给与分配的流通，政府所取的应急的手术是一种软弱的一时间的姑息手段，巴贝夫这么说。零星的干涉、解决眼前问题的行动，不能够根本解决问题。“应该采取的手段，是必须根据社会契约根本的组织基础制定出来的政策”。国家应该接收生产、

分配和消费整个过程的工作。国民同时又是国家的雇员，国家养老金的领取者，是生产者的同时又是消费者。全部的生产产品送到共同的仓库去储存，再从那里把一定的量分派给各个消费中心。工人根据产业组织成工会，决定年度的综合性计划和分配方案。已经没有那种暗中的操作了。所有的产业都国有化，商业被消灭了。国民福利的偶然性要素和放任于剥削者的任意为所欲为的事情也消失了。蒙蔽、欺骗和隐匿等手段已经变得没有必要了，对工人会遭受失业和官僚会做一些小动作的担忧也没有了。科学的制度将国民生活放到了一个“移动的避难所”里了。不仅如此，这个制度是否被改变，或者说它在运营上的监督，都成了一种简单的算术，接受过初等教育的人，无论谁都能一目了然。

在这个阶段，巴贝夫还是把“土地平均分配法”作为一个愚蠢的东西加以批判的。他对将法国改变成一个很小的、由同一面积的可耕土地组成的基盘的观点付之一笑，作为一种没有前途的空想，作为会导致产生新的不平等的措施加以批评。

在《平等派宣言》中，他还是把那种要求实施“土地平均分配法”的做法说成不是从重大原则出发的、只是老练的有能力的人那种要求马上得到报酬的粗野的本能欲求。“我们希望的是最崇高的、最整齐的东西”，就是财产公有制。“从现在起，在全法国要消灭私有财产拥有者”，而不是实施土地的再分配。

他坚信建立所谓生产与消费的国家组织——他的计划如果不是一个空想，那么是建立在什么的基础上的呢？是法国革命的战争经验，是向那个分散在十二个广阔的战线上的一百二十万军队提供补给的后勤体系的经验。

邦纳罗蒂所记录的秘密的执政府的讨论，给人显示了这样的印象：是革命的教训把共产主义的结论强加给了巴贝夫主义者们。与共产主义终极的目的相比——平等的政治体制观点没有什么不同的地方。不一致的只是关系到方法和手段的问题。原治安委员会的成

员阿马尔曾经设想，通过高税率、强制赞助和征发的手段，从富裕阶级手里收夺财物，来实施雅各宾派原先企图执行的收入平均化的政策。其他的人更进一步提示一些防止财富的积累、挥霍和奢靡的生活的法律提案。但是，邦纳罗蒂以及那些自己是有钱人的菲利克斯·勒佩尔蒂埃、达尔泰等都是罗伯斯庇尔和圣鞠斯特的忠实信徒，所以也都强调这些措施是防止竞争精神如脱缰之马狂奔的一堵薄弱的防线。为了避免征发、课税和赞助等措施不能到位，为了粉碎富裕阶级的邪恶意图，在革命中采用这些措施是应该的。但是，一恢复到正常的社会秩序，就会威胁他们的生存了。既要把私有财产与竞争——现存的秩序悄悄地放在一边，又要用压抑性的讨伐来阻止这种存在与活动，这显然困难重重。对这些如何能够作出正确判断的界限？是很难想象的，甚至一直有人会对生活的必需品是否也被剥夺表示担心。一方面，地主成为被没收、征发和课税的对象，同时，另一方面，又担负着耕作生产的沉重的负担。他们会失去继续生产的积极性。生产的源头会枯竭，再对商业放任自流的话，地下的黑市金融活动无论如何也难以遏止，资金必然流向投机事业。

原公安委员会成员、1793年至1794年担任粮食供应工作的罗伯尔·兰代转化为一个强烈支持共产主义革命者的过程是一个典型代表。但是，兰代从一个强制的平等主义的信仰者发展成为纯粹的共产主义者，也是不值得人们感到惊奇的。1793年，山岳党的代议员在关于恢复马蒂埃（Mathez）的权利的一封信里，显示出这一系列的思想在1793年就已经形成了。蒙·布兰的格兰纽（Crenus）在这一年11月这样写道：“最大幸福的原则带领我们去实现的是公有制。这种制度是保持共和制度的惟一手段。因为这将不断地扑灭那些与平等作战的个人野心，我们的全部能力将被引导到一般的福利方向上去。想必你也知道，‘最大的幸福的确立，是接受剩余的粮食与产品，（生产者消费后剩余的东西——生产与消费之剩余），之后，平等地分配这些剩余的东西，所以有必要设计、建造存储这

些产品的国有仓库。我们已经走到公有制的入口了。谁都要把自己的劳动产品拿到要分配给所有人的那个共同的'蓄水池'中去，使人感到这都是脱离实际的纯粹理论（也太完整了，而且是［象牙塔里的］）。但是，共和国从哪里获得什么样的力量能驾御所有个人的野心呢？这个问题是我们必须考虑的。这也就是自由和平等的极点。此外，我们用其他的办法来考虑共和国的成立。这与土地平均分配法也不一样。给予个人野心以自由活动，那么所谓土地平均分配法不超过二十四小时就看瓦解。共同所有，这是共和国的最大原则。现在叙说这样的东西会被人认为是傻瓜。如果我考虑得不是十分错误的话，我们已经到达了这一步，它也被载入议事日程了。那样，从某个瞬间起真正的道德的政治新生就开始了。"

我们在这里看到的是一般被叫做平均分配的社会主义的社会，或者被叫做共产主义的社会。这些是巴贝夫主义者的共产主义的本质，所以巴贝夫主义不断地被人认为是从这个理论出发的近代共产主义原型。巴贝夫主义的框架中，每一个生产者都是独立地从事生产劳动的，他的产品的剩余部分或者全部要归共同的"蓄水池"，各个消费者能平等地领取自己的份额。可以说近代共产主义不是从自然权利的概念引发出来的，而是从经济生产领域的客观发展中得出的结论。科学社会主义认为，这样发展必然引发出经济的社会的集体主义方式。从这一观点出发，近代共产主义的存在，可以被看作能正确地决定这种集体主义生产方式诞生。但是，这个研究课题的关键在于，被看作把近代共产主义与其他的东西区别开来的标志，却不是本质的东西。因为即使在近代共产主义也包括的问题范围中，它只是被统一在远为广泛的领域内的一部分。比这更加广泛的统一领域的本质特征的基本前提是：把人类必要的平等和物质的完全满足作为基础的，而且是排他的社会类型的模式。这个模式也要收入到眼前的政治行动的计划中去。如何对这个前提用经济学加以证明，其定义的重要性是次要的，在大的分类中，它被进一步细

分成不同的类别来表现其特征。

还有，正如我们已经读到的那样，巴贝夫在给库珀的第一封信（1791 年 8 月 20 日）中，已经叙述了所有的资源全部汇集到“蓄水池”后，还需要“用巧妙的方法来结合、组织，还有精确地统一配置全部劳动力”的工作。四年后（1795 年 7 月 28 日），他在阿腊斯监狱给杰尔曼的信中也还这么说，在自己的计划中，所有的人暂时留在现在的职业岗位上，但是，所有的工人同时根据他们所从事的工作类型进行分类。社会正确地掌握了各人的工作专长以后，所以不会产生生产过剩或不足的问题。社会将决定从事各式各样工作的人数。按照人口增长的预测，来决定现在与将来的需求。“所有的实质需要得到准确的调查，无论到哪里，也无论有多么远，都能够将物资迅速地运到那里。由于有着这样的优点，因此，需求总能够得到充分的满足”。“产业盲目地发展、冒险投机等偶然性的结果和生产过剩带来的失败的担心也会很快地消失，难道它会因此而消亡？这样的体系是为了千百万人的需要和福利进行理性的管理和奖励刺激，难道它会因此而将走向衰亡？”这些都是巴贝夫对主张公有制和集体计划经济将会毁灭产业的人提出的反问。虽然这样的计划还很幼稚和粗糙，但是假如不采用这种所谓的被组织起来的集体生产的计划，那么其他还有什么能做到这样呢？这样的组织构想，与其说是在接受那种把产业生产力和生产的能源发挥出来的大规模生产的形式作为可能的启示的时候产生的，倒不如说是在接受作为必然的启示的时候产生的。是谁发现了它的意义、提倡这样的构想的呢？

在不存在私有财产的时候，个人将其全部的力量和手段——他所能够的、所有的劳动都交给国家。因为绝对平等的原则不仅仅局限于利益和享受领域，也涉及共同的负担和对共同的“蓄水池”的提交积累的问题。所有的竞争被禁止了。能干几个人的活的人被认

为是“社会的害虫”，应该作为对于公共的一种危险加以灭绝。因为有才能就对社会提出要求高额的报酬是“要求价值特殊待遇的危险愚蠢的行为”，是一种犯罪，对千百万人是提供他们不必要的财物。即使这样，也必须在任何场合不能放松监督的目光。因为，若有人获得比实际需要多的财物，那么就等于从其他所有人那里、从共同的“蓄水池”里偷盗物资。巴贝夫的结论是：“无论什么理由个人都不能够提出满足必需财物以外的报酬。”

从上述的巴贝夫与安托内尔的论争中，我们可以看到巴贝夫是如何将自己极端的立场正当化的。原来的侯爵、判处吉伦特党议员有罪的陪审官、把共产主义作为惟一的理想政体赞赏的安托内尔强调，私有财产这样一个罪恶的制度已经把它的根系又深又广地扎入了地底，使人类彻底地腐败了。人类已经到了不能够认识到平等主义的共产主义的优越性了。期待共产主义的实现，只会带来没有人们被认识到的危险：内乱，无休止的流血。在这样的现实中，所能希望的，只能是能够忍受的某种程度上的不平等、抑制强烈欲望和野心的法律的制定。因此，他提倡一种改良主义的道路。

巴贝夫是这么回答安托内尔的。革命已经表明了姑息的手段和半途而废的正义什么作用也起不了，而只会强化邪恶。对话和妥协只会消磨大众的革命能量，强化压迫者的统治。他说：“（相对于两千四百万人来说）百万人的伪善阶级对旧事物的惋惜取折中的机会主义立场，都不想作出任何改革的决定。”他谴责“把不完全的东西完善”那样的延长垂死的邪恶寿命的改良政策：“相反，当国民提出完全正义的要求时，不得不显示出他们的全部力量。而且国民根据自己表明的态度，根据革命发展的方式，既不是对所有的问题都不作让步，也不是对什么都不作抵抗的，也不是把国民想要的……、必须要的所有的东西搞到手。”

紧逼而来的危机是“将要被解体的社会生活层面的制度”。大众经历了想都没有想到过的变革。他们清楚地看穿了旧制度的欺骗

性。现今他们拒绝支撑这个旧体制的革命冲动高涨、活跃起来。巴贝夫和邦纳罗蒂否定那种所谓人类“已经病入膏肓”，要全面再生是不可能的理论。令外人优虑的动乱，与几百年间也未曾衰退、间断过的使得社会荒芜的内乱相比，还不是后者更邪恶？所以，“幸福的结局（catastrophe)”一定会到来。

从有些巴贝夫主义者的思想中也可以发现共产主义的萌芽。最初的提倡温和政策的阿贝尔热衷读德蓬（Debon）的著作和笔记(现在已经佚失)，邦纳罗蒂回忆道：“他发出了一道亮光”，“从最初读到说明共产主义的读物时起，他就成了一位热心的拥护者，……除了要把这个理论合理化，进行宣传，其他的什么也不考虑。”根据邦纳罗蒂的说法，德蓬的特点是把整个生涯“献给了研究社会的恶，和其他的思想相比，他更多地吸取了罗伯斯庇尔的思想”。

前埃贝尔主义者、公社的成员鲍德松这么写道：“我赞成神圣的平等原理为了宣传这样的原理，无论遇到怎样的艰险，于我来说也是一种快乐。”年轻的杰尔曼在阿腊斯的牢狱中改信共产主义，精神甚至到了如痴如狂的神秘又恍惚的状态。

实际上，对所谓人民的希望或不希望的问题，巴贝夫主义的说教强调的是绝对的排他价值。巴贝夫甚至叫嚷，哪里还有那种把“保证决不发生物质匮乏”、“承诺共同富裕”和“把个人福利的永恒的无穷无尽的宝库”作为“对于人类的努力、竞争的动机来说是不充分的东西而加以拒绝”的那样思想混乱的人呢？巴贝夫主义者的计划只是肯定自然主义，认为这必定会给人类带来新思想。罪恶、不和、野心的计划等，或被认为这是邪恶的可能性，或已经被彻底排除了。巴贝夫是这么描绘紧跟着千禧年而来的黄金时代的顶峰：“经过这个政府的手，把国境、土地的界碑、围墙、鸿沟、门锁，所有的争斗、诉讼、盗窃、谋杀以及其他的犯罪都消灭了。于是，法院、监狱、断头台、酷刑以及由各种灾难带来的人们的绝望都消失了，最终羡慕、嫉妒、贪婪、傲慢、欺骗与伪善等，全部

的邪恶都消失了。还有，经常要担心吞下锐利的牙齿那种不安（这也确实是最重要的一点），对明天、下个月或者明年，老人、儿童的命运的不安，还有我们每个人普遍的或个别的那种永恒的不安，会像侵入人体的蛔虫那样被祛除。……再也没有因为掌握权力的人的无能、不道德、为邪恶所左右的那种状态，所有的人能经常保持满足的、充裕的生活，这一切，共同体的每个成员都能得到保障。”

如果消灭了私有财产，所有的企图不道德的情欲的源泉将会枯竭，实施恶行的一切手段也将消失。人从一种前所未有的动机开始行动，选举出在一定时间内运营共同体的社会事务的人，人们对权力的眷恋欲望不会产生了。因为，运用权力来对付他人得不到一点好处。

第三章　巴贝夫密谋的经过

(a) 密谋的前史

"平等主义者的密谋"的种子是那些因为芽月12日和牧月1日未遂的起义中被逮捕的原雅各宾党成员在关押的监狱中萌生的。这些监狱成了政治学院。

保王党发动的葡月13日政变流产后，这些囚犯获得了释放。也可以说这次大赦是被作为政府对协助镇压保王党叛乱的左翼表示感谢的一个还礼。左翼，罗伯斯庇尔这一派、埃贝尔派和忿激派以及一般的雅各宾派成员，陷入了非常的困难境地之中。特别是巴拉斯陈说保王党的危险，劝诱左翼和保守的督政府进行和解。所以，"被赦免的人中间"的多数，很快地为贫困的生活所迫，重新担任了政府中的职务。其中，有就此毫无痛苦或不安感觉的人，也有企图在政府内部为平等的理想出力来自我安慰的人。即使温和派，他们也公开承认自己是1789年的一代。而不妥协的一派，也高叫着"面包和1793年宪法"的口号。在这些人中，有些人进一步向左摆，向共产主义靠拢，即使不算是走极端的分子，他们也都欢迎和激励极左的、进行强硬的有效的反政府宣传的报纸，特别是巴贝夫的《言论自由报》的后身、更加激进的《护民官报》。

这些左翼缺少一个对于他们来说是比较合适的组织。同伙之间的相互联系也不充分，只是热衷于有时在咖啡馆或公园聚集进行一般的讨论。雅各宾俱乐部被解散，1795年的宪法规定，社团之间

的联络和通信是禁止的，连对社团的常任干部的选举、入会、入会资格等都以一定的条件来加以禁止。而且，集体请愿和秘密集会也是禁止的。所谓民间的结社不过是如同在海德公园里侧着耳朵听某人演说的那种状态。

热月政变后不久的那段比较自由的时期，执政府曾经允许称为"共和国之友"的先贤祠协会的创立。这一许可等于默认这个组织成为左派核心。政府相信通过他们的人可以操纵这个协会。

这个协会虽然开展着活动，却连常任干事、议事章程、会员的名单和会议记录也没有，是一个非常松散的团体。它的集会常在旧的修道院的食堂，或者有时连食堂也不使用，在修道院的地下室里进行。根据邦纳罗蒂的回忆："在那里，在燃烧着昏暗的松枝的火光下，他们的发言发出回音的响声，出席会议的人非常狼狈，都站立着，或者席地而坐。但是正是这样的气氛给他们带来了一种他们的计划是伟大的和危险的印象同时，也让他们知道了勇气与慎重是必要的。"

先贤祠协会成了左翼极端分子与政府代理人的斗争场所。这样的讨论会带来极大的危险，所以，政府在革命日历上的第四年发布了葡月命令，波拿巴将军取缔了这个组织。

(b) 密谋的经过

先贤祠协会尚在进行活动的时候，努力形成一个政治行动的核心组织。它实施的第一个计划是革命第四年的雾月进行集会。巴贝夫、邦纳罗蒂、达尔泰、冯特纳尔和朱利安·德·拉·德洛姆的弟弟出席了这次会议。会议决定像共济会那样结社，也有人提出组织暴动委员会，但是最后没有达成任何决议。那以后也进行了多次计划组织秘密核心机构的会议。其中最重要的一次是在原国民议会议员阿马尔家中进行的，会上已经通过决定要成立中央委员会的计划，

但是，没有多久，因为罗伯斯庇尔的过激的一派，因对参加使得罗伯斯庇尔垮台阴谋的阿马尔抱有严重的警惕心而使计划流产。此外，为了躲避当局的逮捕隐藏起来，在地下继续发行《护民官报》。接着，革命历的第四年的芽月的头几天，这些平等主义者们密谋的秘密执行委员会成立了。开始的委员有巴贝夫、安托内尔、西尔文•马莱歇尔、菲利克斯•勒佩尔蒂埃，不久邦纳罗蒂、达尔泰、德蓬也加入了这个"密谋"组织。事后，这个组织进行了说明："秘密指挥委员会"，最初并没有决定发起暴动的具体日子，只是决定进行强有力的反政府的宣传。

但是，几个事件促使暴动提前举行。革命历的第四年的芽月27日、28日，政府发布了一系列的严厉法律。根据这些法律，以文章和言论来批评政府，提出重新修改1793年的宪法，鼓吹没收私有财产，支持均分财产的提议（土地平均分配法等），要求解散现有政府等行为，以及类似的行为都可以处以死刑。

一时间，平等主义派认为这是乘机煽动驻扎在格勒内尔的常规部队起义的好机会。在这个部队中，巴贝夫派进行了广泛的政治宣传，使之处于一种不稳定的状态。所以，密谋者们认为这个部队是可以利用的。但是，意外的是这支部队很快地投降，被解散了。最顽强的人都逃到平等主义派分子的家里躲起来。他们是值得欢迎的军事核心的成员，可是现在已经逃逸得分散在各处了。另一方面，事件使得平等派的绅士们也神经过敏起来，密谋早日发动起义了。

花月11日，举行政治秘密委员会和军事委员会的联席会议，发出命令，由军事委员会负责起义最终的准备工作。当时，有人提出对保王党并不必像对"元老院"那样惧怕，它可能"起着对我们有利的作用"，可是这个与保王党联手的方案被否决了。同样，正担任执政府警卫任务的年轻军官提出暗杀政府成员的计划也被否定了。暴动的命令、暴动的旗帜都决定好了。可是，这里有一个重要的、却没有解决的问题，使得暴动举行延迟了。被驱逐出国民议会

的山岳党的议员们也打算发动起义，建立另一个团体。在这个节骨眼上提出要和平等主义派合并。“密谋”的创立者们非常讨厌这个提议，他们认为这些原来的国会议员不足以信任。不仅如此，如以后知道的那样，这个合并的提案使得原先没有解决的“密谋”的目的等问题变得更加复杂起来了。即是回到1793年的宪法和热月政变之前的正统性上面去呢？还是举行完全的共产主义革命？在激烈的大争论之后，通过了后面要叙述的折中方案。根据当时送给“主要的行动者”的通知的记录，巴贝夫说他已经预见到在起义的当天山岳党的势力会因为大众的压力而瓦解。合并的问题终于在花月17日由两党共同召开的联合会议上通过。罗伯尔·兰代、菲利克斯·勒佩尔蒂埃和雅沃格等人代表山岳党。

政府非常清楚地知道革命的风暴正在酝酿之中。成功地参加了“密谋”核心会议的、政府的奸细格里泽尔，在花月15日就向当时执政府的委员长卡尔诺提供了对方所要求的全部情报。

一方面卡尔诺的同事、一个极端的和稀泥分子的巴拉斯，却还在与平等派联络。巴拉斯为了在执行政府与同事们对抗，期望依靠左翼来建立自己的势力。他叫来了密谋组织的军事指挥中的一个人——杰尔曼，用了公家的马车把他接来商谈，打听他们的动向，说服他们在自己的周围作为“真正的爱国者”来行动，对抗保王党、亡命海外的贵族和反动分子。巴拉斯说他和自己的部属一起将站在暴动的前列，如果这样还不行的话，可以作为人质亲自到圣坦特瓦纳区去。密谋者对他自告奋勇做人质的提议没有做出回答。而且，巴贝夫在最后一期的《护民官报》(第42号)上公开批评了巴拉斯的这个提议。

报道委员会在花月20日召开会议。“早日举行起义的焦虑是普遍的，也是极端的思想。……专政政治必然没落，大家都这么相信。……军事上已经充分地作了准备”。

第二天早晨，领导人们正在起草胜利后用的革命宣言书的时

候，警察包围了“密谋者”的总部。自从潜入地下以后，事实上，密谋的领导工作是由巴贝夫负责。巴贝夫这天也在场，邦纳罗蒂也在场。巴贝夫还责问来逮捕的官员：“为什么执行上司的命令？”

没有被逮捕的平等派成员受到巴拉斯手下人的鼓励——事实上接受了两万四千法郎，以这笔钱为诱饵拼命地劝诱驻扎在格尔纳尔的守备部队向执政府发起攻击。守备部队却以炮火回敬了他们的劝诱，屠杀和驱散了集合起来的平等主义分子。而且，部队逮捕了其中的为首分子，将他们送往军事法庭。三十九人被处死，二十四人被驱逐出境，剩下的领袖人物被判处刑期不等的徒刑。

这样还没有带来一个大团圆的结局。旺多姆高等法院的审判还在继续，巴贝夫、达尔泰被判处死刑，其他的领袖人物被拘禁到布尔塔尼海的孤岛上去了。

卡尔诺曾经说过，平等派曾经有过掌握权力的极好机会——他的儿子回忆说。马迪埃强调，密谋分子认为当时执政的热月派与雅各宾派今后联合起来是不可能的这一点，有决定性的意义，然而，从革命发展的广阔前景来看，那么，密谋派的这一决定不过是中间的一个段插曲；从革命思想的进化与成果的结晶来说，它的意义，假若作为历史上的神话事件，给予怎么高的评价也不过分。

第四章　民主主义与独裁

（a）民主主义的定义

巴贝夫主义者不仅把他们自己的目标作为绝对正确的，而且认为这是不可避免的、必然的。以此出发怎样才能将他们的这种立场与所谓人民主权的教条、每个人的意志表达以及参与行使主权的神圣权利协调起来呢？很明显，人民主权在这样的情况下，不会是意味着将人民及其个人自发表现出来的意志作为最终的、决定性的基准无条件地接受。假如目标是不可避免的话，这个目标，实际上，与全体人民、或者大多数人民所不希望的目标，有什么不同呢？还是指社会全体成员乃至大多数所希望这样的目标是不可避免的呢？一旦，目标以把所有的问题解决的形态得到实现的时候，之后，还有多少程度是为人的愿望或心情所左右的呢？

1791年给库珀的信中，巴贝夫是假设能够制定一部没有歧义解释的、没有诡辩或暧昧文字的、也不会有例外出现的、那种明确的、详细的和有准确定义的宪法。不仅无人想去钻这个宪法的空子，而且对它都表现出敬意。它成了一个宗教教义，也成了“人类理性的救世的信仰”。沐浴着这部宪法的恩惠，人民宁死也要捍卫这部宪法，让它不受到侵犯。而且，即使有少数的抵抗者可能取消极态度，大多数人也会一直集中自己的全部精力和一切智慧，知道如何来对付这样一个团伙。

假定根本上存在单一的真正意志。在完全没有利己、无知、偏

见、不道德以及坏影响等的状态之下，这样的意志是必然的，而且是能够实施的意志。然而，这样的意志是想当然设想出来的。但是，不这样的话，必定是先要对人民在形成他们的意志时的环境、条件进行适当的处理后，才能产生这样的意志。这就是巴贝夫主义的民主主义的本质。

巴贝夫主义者自称是优秀的民主主义者。所谓民主主义这个用词，是使得人类变得高贵的用语，所以，他们当作口号来用。他们也深感对民主主义的概念有必要下定义来加以规范。邦纳罗蒂对革命前的“民主主义”和革命中的“民主主义”的内涵加以区别。他认为革命前意味着全体人民行使政府职能的政治形态就是民主主义。不用说，那也是不规范的制度。以前的行使执行权时使用的用语也适用于行使人民主权，所以从革命开始后，国家也被称做民主的国家，因为从那时起公民直接参与制定法律。但是，民主主义者不仅要求拥有普通选举权，还知道是无知带来腐败、特权，特别是使得大众处于被奴役的状态，也是无知经常使得大众不能行使不可侵犯的自然权利，并且使他们为之愤慨。所以，民主主义者为了消灭贫困，保证理智的能力的发展，还要求制定朴素、平等的法律。概括起来说，所谓民主主义，“就是把让所有的人民处在平等和美德的同一个位子上的、让他们有可能很好行使立法权的公共秩序”。

没有这些，形式上的民主主义和人民主权只是一种欺骗。因为财产的不平等，人们就可能在社会中发挥或行使不正当的影响力，所以会使得普选的投票的平等也化作泡影。写着“根据纯粹的原则”的所谓的民主主义应该规定“过度拥有财产的人有补偿财产不充分的人的义务”。后者的贫乏，只是因为受到剥削造成的。民主国家的建设就是一个把富人从穷人那里剥削来的东西全部还给穷人的一个过程。巴贝夫说，比什么都重要的是首先要把衣物和家具还给他们。被认为最自由的政治形态——所谓形式的自由和形式的平等，只对现有的社会秩序中的那些不劳动的人有利。贫民连出席集

会的时间或者获得知识的空闲也没有。因此，政府可以伪装出一副民主主权的外表。这样一来，民主的主权只在富裕阶级的手里。巴贝夫发问："假如人民抓着他们的把柄，把自己被剥夺的身份、权利的问题提出来，要求他们降到原来的社会地位，他们将怎样对应呢?"

最终不把人民大众、贫民从这种严酷、悲惨的境地中解救出来，那么所有的法律还有什么价值呢？只要不把全部的人权归还给贫困的人们，政府就是对贫民进行救助，也只不过是一个依照法律建立起来的慈善委员会。

巴贝夫的备忘录里有这么一句话："只有民主主义能拯救，是的，就是在于民主主义!"

因为脚夫和洗衣妇正呐喊道："我们是主权者!"巴贝夫的著述中，不是在政治意义上描述法国的民主主义的，而是把这个概念做为属于一个阶级的，而且是明显地作为一个阶级的意识来运用的。民主主义比单纯的共和主义更进了一步，是超越共和主义的东西。那是一个向着完美的幸福前进的阶级，"即使在共同的组织中它也是最纯粹、最完美的"。

他还说："为了人民，不追求半途而废的幸福，要追求最大限度的幸福。人民的权利、自主无论遭受何种侵犯，都是不能容忍的，而对人民自由却不允许有丝毫的约束。"

巴贝夫是从一个阶级调和主义的信仰者逐渐向阶级斗争论的信徒转化的。正如我们见到的他转变的过程那样，巴贝夫强调他的"民主主义"的纯洁性。巴贝夫主义认为："民主主义是政党的最后的形态，是与其他一切政治体系都不一样的。"

(b) 全民投票的反议会的思想

但是，政治民主主义被人们看做有各种各样的缺陷，但又体现

出社会的原动力。假如采用适当的宣传和借助极端的群众运动的形式来推动的话，它的原动力是能够诱发出来的。1791年，在写给库珀的第二封信的信中，巴贝夫提到了这些要求：普遍的直接的平等的选举权、人民对议会决议的否决权、公开讨论、废除委员会制度、对以上诸权利采用各次投票时，不为以前的制宪议会的决议及其通过的基本法案的束缚原则、废除以前的对担任公务员和国民卫队队员的财产资格的限制规定等等——提出了拥有所有权利的要求，这些要求归结起来也就是他的“土地平均分配法”。他主张大众必须把他们自己所有的权利作为正当的，前述的各种方法给了他们必须以战斗来从各种力量的威胁那里夺回这些自己权利的力量。

他说：“人们一直在诉说人权的完整性原则，并不要冒很大危险就可以诉说这个原则。”对社会制度发起进攻的，第一条战线是可以限制在政治领域，而且也应该限制在政治领域。但是，最终的目标却是“土地平均分配法”。“而且，这是与世界上实行着的所有的制度改革是并行的，也是惟一的目标”。“土地平均分配法，……是一切法规的必然的归结”。

无论什么革命，不达到这个目标就不能算是取得成功，无论制定什么样的宪法都是没有价值的。

巴贝夫还相信下面的道理：罗伯斯庇尔也好、佩蒂翁（Pétion）也好，他们的内心都支持土地平均分配法，所以，如果回到他们那样的路线上去，那么，舆论将会把土地平均分配法作为成熟的东西来期待。但是，巴贝夫不打算被动地等待这法律自动地诞生。他想在国民议会的内外建立一个有明确战略和精细计划的政党。他不喜欢也不信任代议会制。从而，他希望全体有权的国民，更正确地说希望一个政党把全体国民作为自己的基地来阻止议会的行动、推翻议会的决议。巴贝夫希望成立一个由“具有充实着所有重大原则力量的坚实的大脑和组织的战术精神的主人们”组成的政党。他们“能够规划好宏伟的‘整体’的国家组织的计划。它的外形也好、

方向也好，不许有丝毫变更，而且能一个个确实地实施……他们能够排除万难，能够用巧妙的策略识破邪恶的政党所有阴谋诡计并揭露其内幕，能够避开对手的突然袭击。总而言之，要由在所有的形势下都能够以敏锐的眼力发现和运用正确的战术的、战无不胜的人们来组织”一个政党。

由自己来选择议会几乎是不可能的，可是巴贝夫对自己的游说能力有相当的自信，他建议库珀在议会里组织一个集团，他自己作为议会外的领袖来制定政策，而库珀是议会里的政策宣传员。他在下面的叙述中，对他设想的将来成立的政党组织及其程序等进行了详细描述。他认为，首先提出应该实施的政策，并且为了准备好对付所有可能出现的反对意见的答辩，应该预先在党内进行讨论。讨论前也要预先做好各项分工。这样可以避免同一个意识形态的信仰者之间发生意见分歧和对立冲突。“主要的对外发言人，他和我一直要保持在方针、政策上的一致，所以当我有什么想法的时候，这些东西就如同从他的头脑里想出来的东西一样清晰、明了。他只是没有必要参加我的办公室的专一工作而已”。

虽然巴贝夫并没有为在议会外组织全国性的政党作出具体详细的计划。但是，他希望通过全体拥有主权的人民的严格管理和行使否决权来使得议会服从法国国民的直接的民主主义。而且，他希望运用具有重大意义的、不能修改对自由民主进行限制的宪法修正案来制约议会的立法权。他说：“不允许讨论以扩大议会权限为目的的法案。”

用提案来限制自由和平等的权限在谁的手里，由谁来决定呢？答案是：只有人民主权。

被授予这个使命作为其正统性的保卫者，或者说是自己任命自己承担起其合法性的保卫者的，是制造出这样的激烈的批评气氛的巴贝夫那一伙活跃的革命煽动家。

于是，立法机关的主权不仅被至高无上的直接的民主主义所否

定，而且，最终实际上的人民主权也被否定了。因为最终，即使是人民也有不能够行使的权利。从表面来看，议会掌握了主权，不为前议会的决议所束缚。因为所有的议会成了制宪议会，所以人民无论在什么时候都可以为了自由变更、修改法律。但是，另一方面，议会若不得到人民的许可又什么权力也不能行使，连一种法规也不能制定或修正。即使议会内部的惩治条例和议事规则也是如此，一切都必须得到人民的同意。巴贝夫说，没有这样的保障，议会内部的言论自由就会被党派的利益压制。所有的代议员不论在什么时候都可能被他们选区的选民撤换或罢免。每月议员必须向选区汇报自己的活动情况。无论哪个郡都要成立由七名成员组成的自由管理委员会，每个县要由二十一名成员组成同样的机构。这些机构，每三个月要召集一次会议审查议员的报告，判断他们是否忠实地履行着选民的委托。而且这种审查的结果不允许议员申辩。

因为他们提出的报告就是他们的申辩。自由的理念还没有深深地扎下根的时候，谁也不能说是担任自由管理委员会的管理员是称职的，因为许多人依然抱有旧时代的偏见。“因此，必须预先知道、预防个人的缺点”。自由管理员是从不担任政府部门的公职、满二十五岁、依靠自己的劳动为生、有独立的职业自谋生计的市民中选举出来的。他没有言及管理员的政治上的可靠性，大概（是因为）已经包含了他们必须从巴贝夫一派中选出的意思在内了。但是，也没有列出在这些条件之外规定什么不能担任管理员的条款。因为巴贝夫极力主张，每个人在国民主权形成的过程中，都具有行使市民的权利和担任国民卫队队员、政府公务员的资格——这是没有绝对时效的平等的权利。他特别还规定了即使是被宣布破产的人，也不能被剥夺这样的权利。他为那些以“崇高的公正无私和自我牺牲精神”献身于公共福利而无暇顾及自己私事的人们进行热情的辩解。他说：他们是“为了祖国，为了人类，为了追求幸福而忘我的人”。他还以自身遭遇的灾难为例，说这样的人就如古代的伟人，是“冒

着被毁灭的危险”的人。

只要是行使主权，就必须公开活动。议会要尽量准备更多的旁听席，所有的审议必须公开。因为各个委员会中的党派是对人民的自由策划阴谋的一个中心。人民必定具有以请愿的形式来表达意志的无限制的权利和机会。特别为他们设立请愿局，把人民的请愿的问题的类型加以归类，让议会提到议事日程上来处理。这个请愿局的工作人员每天集中起来一起阅读收到的所有的请愿信，还必须向请愿者回信，向请愿者公开讨论后的答复。请愿者的文书不是由请愿者直接送到这个请愿局来的，而是，先送交各个地方的自治的市、村。镇等由地方选举产生的地方议员那里，由这些议员把这些请愿信送到请愿局去。如果议员对这种事情感到厌倦而懈怠，他将接受二十年徒刑的惩罚。每日的请愿书的摘要都会被印刷后向议会提出。

结果，立法机关只有立法提案的权利，没有决定的权力。一切提案必须在讨论的两周前预先提出。每隔十天讨论三个提案。通过的法令在第四十四天内着手起草制定。以后制定出来的法令再送达市、镇、村等自治体，接受提出请愿的人民的认可或否决。对请厚件数的统计每六个月进行一次。巴贝夫认为，所有的这些繁琐的事务和手续，都是为了考虑所有人民的意见、利益和意志，而且也是为了保证不能接受人民意志以外的任何建议所必要的措施。但是，这种由人民直接投票的直接的民主主义，正如前述的那样，其实也在为独裁制度或以伪装民主形式出现的独裁制度的上场作好准备。这种民主主义，也会诱导出下面这样的状态：在野的极权主义的政党也可以通过群众的请愿、游行示威等活动，操纵群众，施加自下而上的压力，进行煽动，将人民的“不满”乃至意志“组织”起来。另外，它也会帮助执政的极权主义政党为了获得支持操纵公民投票和群众表决行径。如果实施这样的民主主义，这些都将是必然的结果。因为把全体一致作为基本前提的场合，必然归结为一个单

一的意志，除此以外别无选择。

(C) 人民可以信赖的吗？

晚年的巴贝夫既不信赖国民议会，也不信赖人民。1786年，他已经叙述了对“坚持绝对多数的原则”表示有重大的怀疑，对那种愚蠢的多数意见的优先表示强烈的不满。他的观点中也对比大众的头脑更清楚的人被人们作为追求新奇的人或乖僻的人来对待的现象抱有非常的反感。他认为，人民先天就不是完美的，而且还喜欢固守成规，因为在他们看来，一切变革都是为了破坏社会的和平和安定。所以，他说：“其实群众经常是一个因循守旧的党派，完全是愚蠢的、保守的或不完美的。不希望进步的人是追求进步的人的敌人；顽固地不行动的就是那些不幸的群众。”

在他的论述中，我们还可以读到，在巴贝夫主义者看来，热月政变后的群众的态度，只是证明大多数的人民生活并没有因为外部环境变化而出现混乱，也是他们依然对自己的职业以外的任何事情什么也不关心的证据。群众就是所有国民的大多数，他们甘于已经获得的政权落到少数阶级的手里而接受少数阶级的统治这样的事实，是一个活生生的警告。他认为对这种现象不能放任，必须精心考虑对策。因为这也是使革命者痛苦地感到幻灭的根源。巴贝夫接着这么写道：为了人民的进步自觉牺牲自己的热情的自由的战友也变得绝望而放弃了自己的事业。人们“即使获得了这么珍贵的自由之后却不能保持拥有它”——自由的战友们也几乎都相信这一点了。谁能保持社会的稳定，群众就追随和支持谁，他们甚至对王政复古也表示极大的欢迎。国民中深深地眷恋着旧制度的安逸人，也是大有人在。(革命的) 原则不管怎样遭受侵犯，他们也总是沉默无言地观望着。因为对于他们来说，这些原则只是一些非常抽象的、空洞的东西。

邦纳罗蒂则说：为作为奴隶的无知而不幸的公民同胞争取未来幸福的哲学家们，由于被狡猾的敌人污蔑成是伪善的、进行挑拨的野心家，大多得到的却是死的回报。”他所苦恼的问题是：与绝对真理一致的那种深刻的信念，却不被大部分人民所理解。怎样把这种信念传达给群众呢？他认为这本身也是个普遍的哲学问题。邦纳罗蒂又说，古代立法者重视的不是说服，而是使人吃惊，所以他们经常采用的手段是宗教或宗教式的虚构。而这种方法，近代却不使用——“这是幸福？还是不幸？”他又说，阴谋家也把他们的主义说成是自然的宗教，是理性地建立在永恒真实原则基础上的东西，把他们的主义作为自然宗教教旨来进行说教的。因为邦纳罗蒂第一关心的是“德性”，所以，他比巴贝夫还要认为这个问题是个棘手的难题，巴贝夫最为困惑的是“幸福问题”，而邦纳罗蒂最为难的是“德性问题”。巴贝夫总为人民不能认识到伟大的原理与他们自己切身利益之间的关系而感到惋惜，而邦纳罗蒂则为群众的自私、缺乏自我牺牲精神而感到痛心。邦纳罗蒂是这么考虑的，基督教假如不曾被追求权力的骗子手们所歪曲，那么今天的人性肯定已经被改造了。他说：“（真正的基督教的）道德是与让人们在行动的时候只考虑自己的直接利益、蔑视一切德性的唯物主义的统治是一种水火不相容的东西。”特别是热月政变后的政权，政府竟然采用一种可耻的赤裸裸的情欲和利己主义来实施统治。为此，邦纳罗蒂叹息：就连不久前还打算放弃所有财产的人现在也变得充满了斤斤计较的物欲，紧紧地抓住财物不放了。然而，明白人民真正利益所在的人，应该完全无视人民吗？但是，可以不考虑所谓人民的愿望和人民主权那样神圣的原则去行动是很难想象的。

(d) 受启蒙了的激进观念

因为经常要考虑到人民的意志，就必须这么认识：比如，即使

人民是保守的、盲从的和不成熟的，但是，对群众的内心深处的愿望还是不能够有丝毫的怀疑。假如有合适的领袖人物向人民清楚地说明这些权利、力量和利益等问题的实质，他们是不会不能认识这些问题的。

某一天，激烈的冲突也许会使人民从惰性中睁开眼睛醒悟过来，他们会为自己长时间的无所作为感到羞愧。因此，最终，人民中觉醒了的、以革命为己任的先锋们的行动，与人民主权的原则之间是并不存在什么争执。这种结局也成了巴贝夫主义者的革命哲学的基础。关于革命的理论问题，平等派却被自己所主张的两个极端矛盾的原则搞得混乱起来了。因为剥夺人民主权是一种罪恶，所以无论谁都可以作为法官把那剥夺者处以死刑，还有，因为抵抗压迫的权利，对于无论人民中的哪一部分人来说都是神圣的权利和义务，所以要把革命的行为不看成是夺取主权的立论，是要陷于自相矛盾的困难境地的。其结果是没有人民的许可便可以随意实施。因为巴贝夫主义者认为这种人民的许可并不是必须的。人民对自己的权利遭到侵犯本来就相当麻木，加上受到压迫者们的欺负、讹诈之后，对压迫的反抗也就更加迟钝了。“具有非常难得的非凡的勇气那种德性的、能够站在前列带头为了国民复仇的，只是人民的一部分。即使只有一个这样的人，也可以说起义是必要的，因此是能够唤起人民行动起来的。那么，由这样的对革命作出如同”空白支票“那样承诺发起的运动，假如引起可怕的无政府、无秩序的状态，怎么办?”巴贝夫主义者对这个问题是用以下的逻辑来回答的。即，第一，他们取极其乐观的态度。万一人民革命的行为动机不纯或者是一种空想，是不可能吸引群众的。因为所谓革命只可能当罪恶的制度使得最有用的人陷于绝望，逼得他们不得不采取暴力革命的时候才会发生。

因此，人民没有作出明确许可的必要。秩序其本身内在就存在着许可和挑战。所谓社会也就是为了保证千百万人民的幸福而形成

的实体。只要这样的社会没有实现，只要还存在不平等，只要其结果还有压迫，只要人们的才能和自由还受到压制，就存在着发动革命的永恒的权利。最近的革命都很明显没有进行到底，尚未成功。因为它们还没有带来普遍的幸福。

“不达到这样的目标就停止革命的话，就是极大的犯罪”。同样的逻辑，即使是对于表达支持人民推翻他们曾经接受的合法的政府发动起义的见解，也是适用的。因为也会发生不好的宪法被某个国家的国民轻率地误认为是自由的宪法的那种事情，也会发生由于人民的无知和当政者的欺骗、人民没有看清这样的宪法对自己压迫的实质那样的事情。而且，不仅如此，作为合法、正统权威的前提是只有人类才能够制定完美的宪法。这种宪法就是体现了保证迄今为止所知道的社会正义原则、自由和人民主权的宪法。缺少这种要素的宪法，是不能够成为合法政府的根据。结果 1795 年的宪法并没有得到普选的过半数的通过。1795 年的宪法抛弃了完整的人民主权与普遍平等的教义和“为了千百万人民的幸福”的原则。因此，人民在能自由地表述这个宪法的自由社会中构成了犯罪，而这在现在的高压政治体制下，却是神圣的义务。特别对于那些有勇气、远见、德性和力量的人民中的激进分子来说，这正是义务。

对这些见解及其所包含的危险含义，无论进行怎样的客观评价，旺达姆审判的检察当局也知道如果像审判罗伯斯庇尔那些反对罗伯斯庇尔主义的人们那样不把大革命作为一个整体来批判的话，要批判巴贝夫主义者的这些观点是很困难的。所以，检察官不谴责革命现象的本身，而把两者作了明确的区别。革命，1789 年当全体人民自由地在自发的冲动的激励下和在“真正的公意”驱动下的行动，是神圣的合法的。但是假如是人民中的一部分人对和平的、正统的政府发起造反，那就是犯罪。但是怎样才能证明 1789 年革命的普遍的性质呢？而且，无论作出怎样的描述，也难以完整地叙说全体人民在那“三天间”进行的革命是怎样的事件。

先锋队政党的理念和全体人民的意志之间不存在任何矛盾，公意不是自发地表现出来的意志，而是作为当然的意志，在必要的场合还要自上而下地贯彻——毫无疑问，这些思想是巴贝夫从罗伯斯庇尔那里学来的，我们可以读到巴贝夫用充满赞赏的口气引用罗伯斯庇尔的言论。罗伯斯庇尔还曾经这样教导："真正的立法者不会想使用法律去迁就那些受法律支配的已经腐败了的人民的德性，而是首先把正义和美德作为基础来制定法律，并且也是为了以后通过法律的规制使人民懂得如何克服所有可能发生的困难的方法。总之，他们无论如何要通过这些法律来恢复国民的美德。"可是，那也不意味着领袖和领导集团在迎接人民"新生"的阶段，可以太忽视人民的存在，而必须引导群众，唤起他们对革命的关心。领袖们只是把人民作为肩负着执行任务的人们，让他们来处理各种问题。不是群众，而是领袖推动着车轮。革命的民主主义的本质在于群众服从他们的领袖，忠实于他们的领袖。巴贝夫这么说："我，假如有必要的话，不管你们响应与否，要使你们勇敢；我，要让你们与我们的共同敌人做殊死的斗争。你们还不懂得怎么样前进，朝什么方向前进，但不久就会明确我指引的方向。那个时候，假如你们是民主主义者，也就能判别这是正确而又确实可行的方向。"在巴贝夫看来，领袖对被领导的人们的态度是一种怜悯、轻蔑和爱的混合物："不能把人的无能消融在他们新生的思想中。怜悯他们，而且努力把他们改造为对于自由来说是值得的人。"

从而，至少在革命的初期，不能让群众来选择他们的领袖。虽然人民茫然地感觉到社会改革是必要的，但是，他们还缺少选择领袖的那种智慧。从平等、爱、勇气、献身和明智的角度来看，应该选择最适合担当这样的重任的人，换言之，应该把众人交给这样的先锋政党。是否要进行起义——这个理论问题也就变成紧迫的实际问题了。邦纳罗蒂说，密谋的地下的执政府体现了先锋政党的"权威与智慧的结合"，就能够实现革命的目标；另一方面，即使是拥

有无比出色构想的权力，如果没有人民的爱戴和拥护，也不能保证革命取得成功。但是，除了部下不懈地追求成功之外，还要坚持人民主权这样一个神圣的原则。总之，精英们确实不能独断地行动，必须根据人民的意志来行动。假定被选拔出来的领袖比人民自身更加明确地知道人民所要求的东西，作为一个既成的事实放在面前的话，人民也有这样的希望：他们要热情地确认领袖为我们所干的事情正是自己一贯梦寐以求的。因为领袖可能不怎么把人民眼前的事情放在心上的。可是，单凭这些还是不够充分的。巴贝夫主义者很不喜欢人们把他们看成"在阴暗的角落从事犯罪活动的阴谋家"的团伙。他们并不是那种利欲熏心的、被"走投无路的狂热"所驱动的少数人组成的政党的阴谋家。他们是为了实现发扬"公众的理性和真理的光芒"那样的目标。这也就意味着是制造舆论，也就是进行宣传。

巴贝夫自夸，革命最重要的是要发现找到指导、维持良好的公共精神的确实手段的途径。他说："因为一切行动中都有着人的思想。"

巴贝夫主义者坚信以下的理念。即，革命政党的领袖们不能脱离群众而使自己陷于孤立。根据他们的观点，没有比领袖们秘密行动、秘密策划更加使人民感到疑惑不解和意气沮丧的事情了。领袖的手假若染指了马基雅维利主义啊、神秘感啊、虚无啊，那么，这些对于革命来说，就是最有害的东西。领袖应该进行谁都能清晰地听到的宣传，而不是进行那暗中神秘的传授活动。自称是为了人民的福利行动的少数政治活动家们的孤立，得不到舆论和人民力量的支持，是因为他们的愚蠢和无能，那是理应被人厌恶的。但是，如果公开的宣传活动既无纲领也无目标，那么，它带来的不利，与人民的意识陷入混乱、对政治不关心相比不相上下。巴贝夫主义者在他们政治方针的主要问题上犹豫地没有做出果断的决策，即他们面临抉择的问题应该实行的是由小集团密谋者极其秘密地进行、发动

的武装起义呢？还是为了发动革命的群众行动应该进行启蒙教育运动呢？他们应该通过袭击来取得军事胜利后来推行革命制度呢，还是通过对千百万人民群众的启蒙教育的成功，至少在得到群众支持的前提下，进行群众革命呢？在这样两个方针之间未能作出抉择。

若实现后者，革命的路途看起来十分遥远。巴贝夫这么说，这种情况下，那些领袖们，如果在宣传初期被逮捕的话，反动势力就会竭尽全力对群众进行革命思想、革命政党的恐怖宣传。另一方面，人民方面还没有作好起义的准备工作，若进行武装起义的话，可能会导致最悲惨的结局。革命家们在人民眼里的印象犹如匪贼或杀人凶手。这时候“受欢迎的人”为自己的剥削进行辩护，为了愚民，他们会指使一些教师、宣传员对起义的参加者进行激烈的宣传。于是，困惑、受蒙蔽、被煽动、遭威胁、遇到蒙头一击的、自己不能反省和把握起义意义的群众，反而被他们本来要拯救的人所袭击，不仅革命被扑灭了，而且完全扑灭了以后几个世代的人们的心中对革命和救世的希望。因为胜利沾沾自喜的统治阶级会把失败的起义与“把颠覆看作完全是正当的、正义的秩序那种凶恶的犯罪计划联系起来，作为邪恶的疯狂的无法无天的东西”来进行宣传，力图在人们心中深深地铭刻上这种印象的记忆，使得人们对密谋者们的真正目的一无所知。

因此，巴贝夫提出了折衷方案。在进行了某一段时间的集中宣传之后，先在接受了革命思想的起义者集中的地域发动起义，起义成功后马上转入自己所提倡的改革工作中去。这样做将受到地方上的革命积极分子的欢迎，再从这样的地域向相邻地区迅雷不及掩耳般地扩展开去，会产生效果。他说：“这样，旺代平民党的支持者的范围渐渐地扩大起来。”根据平等的法则一个一个地扩大新的地域，这种发展是迅速的，然而，适当地巩固已成功的地区也是必要的，不能发展得那么迅速吧！重要的事情是革命力量不要遭受损失，要取得民众的充分理解。

因为首都具有充分的有利条件，所以，巴黎被在旺代的平民党选中了，成了发挥党的作用、摧毁旧政权的权力中心、发动起义的根据地。第二年，邦纳罗蒂说明了巴贝夫和欧文做法的相异之处。欧文是先建立一个任意规模的社会主义的共同体，以这个共同体为模式，增加共同体的数量，想用这样渐进的方法取得社会主义的胜利。但是，巴贝夫的想法是要求人们去摧毁权力的大动脉。他认为，通过这样的战斗把理想中的政治体制扩展到全国是可能的。邦纳罗蒂在说明中，依然没有忘记对人民的原则表示“一切的敬意”。因为不能取得全法国的选票，所以“根据现实状态向人民主权表示所有的敬意——这一惟一的手段”，就是给予巴黎的起义者对临时的国民政府投赞成票的权利。巴黎人民对革命的大义的献身以及他们过去所显示的、今天在起义中仍然显示出来的勇气，也就进一步体现了他们是全体国民的主权意志的典范。他们谴责统治阶级强制剥夺人民的权利，只要暴政还存在，消灭暴政就是他们的神圣的义务，这个义务比国民的其他的任何一种义务都重要，巴黎市民正是最先承担起这个义务的国民。因为他们处在最接近暴政心脏的地方，所以，不建立起革命的临时政府就不能推翻暴政、夺回权力。巴黎市民面临的任务：“只要实际情况允许”，就要建立一个“符合主权在国民原则”的临时政府。

(e) 革命专政的理论

从理论上讲，自旧政府瓦解的那一刹那起，主权自然地回到人民的手里。因为恢复人民拥有的无限制的主权就是革命的目标。但是，当人民还没有成熟到自己有充分觉悟、能发动革命的阶段，怎么能说他们自己就能够行使这样的主权呢？

就这个问题，邦纳罗蒂是这么说的：从法国革命的经验来看，在革命的刚开始时，“如果要考虑到真正的主权问题，如果要实现

这样的主权，与其去为争取全体公民投票的胜利，倒不如尽量从权力至上的理念出发，不择手段，把国家的权力交给贤明有力的革命家的任务更为重要”。

刚摆脱了传统的压迫被解放出来的人民，还不具有选择自己领袖的能力。所以，要他们马上成立一个预备选举委员会或立法议会来实现立宪政体是不可能的。但是，即使在非常短暂的时间内放弃对广大国民的领导那也是愚蠢的行为。在这种情形下，所谓国民行使他们的主权不过是单纯的虚构的设想。

巴贝夫说：“这样困难的任务，只有智慧的、有勇气的市民才能承担起来。他们对人类抱有强烈的感情，为了探索历史上大众遭受困苦的根源，为了战胜各个时代共同的偏见和邪恶，也是为了使得时代的理性登上一个更高的台阶，他们蔑视金钱和卑劣的行为，为了保证实现平等事业，他们已经成了把自己的永恒作为幸福的人了。”在叙述中，他用“暴力的独裁”这样一个词来表达革命的起义，也用这来要求站在起义最前列的人们。

于是，拒绝了形式上的民主主义，并且他们也不承认建立民主主义的目的与采用独裁手段之间的矛盾。邦纳罗蒂是这么解释的：“把法国的民主主义和自由之所以会丧失的原因除了可以归结成国民公会中意见的多元、各种利益的冲突、缺乏美德、忍耐和步调不一致等之外，再要找出其他原因，是不合逻辑的。”单一的意志才是具有活力的、强有力的，才具有不可抗拒的权威。为了在已经腐败了的社会达到平等的理想，这样的权威是必要的。假如法国革命真的把权力交给了罗伯斯庇尔这样类型的人，也许已经实现了真正的革命目标了。

在爆发起义和建立立宪秩序之间的那段时间是极其重要的。根据形式上的民主主义的原则，临时政权必须召集选举国民公会的预备选举委员会。但是，为了实现真正的民主主义，必然要延长这一个中间阶段。因为单是交换行政形态与掌握权力的人，并不是革命

的本来目的。权威的、永恒的法制才是其目的，即，社会根本的转型。他说："而且，由于秘密的执政府知道颁布法律、实施的形式对今后要建立起来的制度会带来多少影响。但是历史和法国革命警告执政府的是：生活不平等会产生确实的效果，会使市民分裂、形成对立的利益团体、双方充满了敌意，群众（也因此被愚弄、容易受骗和承担过苛的劳动）被狡猾的少数人巧妙地利用而屈服。而后者运用他们的花言巧语乱用特权，不用很久，他们就要在物质、利益的分配领域，一味地强化、维持专门有利于他们利益的社会秩序了。"因此，秘密执政府的任务，不是单纯让人民参加公民投票、行使他们的主权，而且要使他们的主权行使不至于陷于一种"虚构的形式"，而是保证他们确实有效地行使主权。

换言之，到进行投票为止的工作是使得人民"永久地远离平等、自然的敌人的影响，回复到实行共和制度所需要的统一意志上来"，而要达到这一点，就要选择一个"革命的临时政府"。当然，还必须教会人民投票的方法。为了简易、稳妥地完成选举，临时政府要承担起双重任务。一、对人民提出一个简明的保证实施平等和正义的立法草案；二、为了"使国民形成能接受这样的草案的觉悟"，发布作为必要的准备手段的临时命令。总之，两个课题是要消灭任何反对势力以及进行集中的教育和宣传。

这样的革命政权——独裁政权将由谁来组成呢？邦纳罗蒂也就此发问："这是一个非常态的却又必要的政权，这样一个享有完全自由的政权由谁来组成呢？尽管在这个政权下，国民还处在由于历来被奴役导致的腐败状态中，到处有对于自由充满敌意的阴谋者设置的陷阱。"

这样的政权是个人的独裁，还是由少数人的独裁？还是从起义指挥部中产生领导班子呢？还有，强制要求巴黎的市民参加起义，他们是否会响应呢？还是由巴黎的市民来选举自己的领袖呢？而且这样的工作不是不要立法机构却让行政机关来单独执行的工作吗？

这么多的一系列问题，只是前面已经提到过的尚未解决的最基本的问题的一部分。平等派一方面宣称要全面否定过去，要建立一个全新的永恒的秩序；另一方面又声明自己是被热月政变赶下台的那个政府的继承者，目标是要恢复1793年的宪法和推翻侵犯、剥夺人民权利的热月政变后成立的反动政府。关于前一个目标，平等主义者们没有考虑对自己的权力需要有什么宪法上或法制上的制约。但是如果他们要执行后一任务，又怎样呢？他们中的一个——阿马尔如是说：正当的途径是，把以前被赶出议会的议员叫回来，也就是把曾经为了恢复热月政变前的秩序，企图发动起义的山岳党的议员们叫回来，让他们来处理国事，他们也是具有这种资格的惟一的被合法议会承认的代表。

山岳党的议员们当然也认为自己正是到选出新的议会之前的惟一合法、正统的人民代表。如果其中掺入了并不是由普选作为议员当选的“议员”，那必然是侵犯了人民的主权。同样，处于发动起义阶段的秘密执政府到发动暴动为止的制定的计划、发布的命令，在山岳党人看来也只是对人民主权的侵犯。比如，山岳党人强烈反对在暴动的当日，把反革命分子的住宅和财产分配给参加暴动的人们的计划，指出这样的计划是违反宪法的、非立宪的。他们是这么主张的：这些人的财物，当然从人民的权利来说，是不应该分配给人民。这样的分配应被看做极端例外的、出轨的行为的一个例子。山岳党即使把秘密执政府作为临时政府看待的话，并不等于赞同把执政府的全体成员或个别成员作为政府成员向巴黎市民推举的。选拔行政院的工作和权利必须还给议会。虽然山岳党曾经作出过这样的约定：也只不过是把秘密执政府中的几名成员指定为将来的行政委员会的委员。

解决合法性和革命程序之间的二律相悖的一个方法是，由巴黎市民代替全法国公民宣布为了人民的利益接受一个不受立法机构制约的个人独裁的政府。这个方案是达尔泰、马拉的先前的弟子鲍德

松提出的，是一个在此前曾经被否定过的提案。但是，适当的独裁者没有找到。而且因为社会舆论对个人独裁有一种先入为主的看法，人们对此是反对的。巴贝夫也非常反对这个提案。原因大概他知道自己不能被选上，可他也决不喜欢有人在自己的上面发号施令。合法性与革命之间的妥协成了涉及革命议会的一个问题。巴黎的市民选出了七十名属于山岳党的代议员，还从起义委员会提出的名单中选出了每县各一名的代议员，由这些议员组成了新的议会。这样，山岳党的议员就占了议院的多数。但是，起义的平等派在向人民开诚布公地进行明确的对话、对人民主权表现出极大的尊重举动的背后，隐含了这样的意思：不能给予新议会绝对自由的权力。更正确地说，是不信任新议会有独立的能力来完成焕然一新的工作。议会握有提出法案的独特的权力，当提案被议会表决通过之后，被授权实施这种法规的握有独立权限的小规模的机构又是必不可少的。这样的机构，应该由最值得信赖的民主主义者——主要由起义委员会（秘密执政府）的委员来组成。尽管这样的委员会因为被认为会被野心驱使有形成权力独裁的可能而遭到反对。但是，还有一个问题，就是用什么样的形式来进行表决。有人提出：在新议会中，密谋者的席位超过半数，如果他们抱成一团的话，不是变成“他们可以有充分的余地来把革命谨慎转化为法律，选拔行使政府职能的行政官员并赋予最高的执行权限”了吗？邦纳罗蒂这么回答：因为起义者们的要求，经过几度犹豫反复后，才决定把提出法案和实施法律的权力都交给了起义委员会。

这样，议会变成是不掌握实权的机构。因为行政院掌握了法案提出的权力。而且，这样的行政院并不是由立法机构选举出来的，是由起义者们指名的，也就是由那些自以为自己对革命忠诚的人来指名。

要反复强调理由的话，最重要的不是让国民可以随便按照自己的意愿自由地去行动。何况，最终的正确判断是那些主张人民并不

具有能完全正确地要判断什么是真正的善那种能力的人来作出的。

真正的革命，并不只是显示自己是了解人民最终的愿望的、能自觉地代表他们而且先锋队始终正确的等等，就能够完成的。革命必须面临的是在社会形态的转换过程中，失败的阶级即使遭受了毁灭性的打击，也不会甘心退出历史舞台这样的现实。所以，人民“被迫在要么是消灭阴暗角落里的敌人，要么人民的权利的完全丧失这两者之间作出二者必居其一的抉择”。邦纳罗蒂和巴贝夫认为这就是目的与手段的关系问题，就是目的使得手段正当化的问题。从把失败者不承认自己遭受最终的失败这种先验的前提来看，使用力量打击敌人，虽然是痛苦的却又是神圣的任务。“在激愤的自尊心中是难以期待出现慈悲之心，悔改之心的”。因此，必须彻底消灭失败了的阶级！

“很多革命者想在已经获得了侵犯他人的福利和众人的正当权利的那些享有特权的国民中间，不使用暴力实现平等、正义的社会改革。这种打算，理论上是有吸引力的。但是，只是一种海市蜃楼的计划。他们往往一边盘算着这样的改革，一边接着又为采取强硬的手段犹豫不决。这只说明了他们胆怯或缺乏远见的结果。不，还有比这更坏的。那就是在少数阶级的邪恶目前，他们竟然会牺牲全体国民的安全。鉴于这样的理由，所以，行使必要的暴力也是因为革命的暴力是不可避免的，而且，那也只不过是对反动阶级长期罪恶的一种小小的回击和惩罚。因为在先前，是人民的起义遭到反动阶级的血腥镇压。”激愤地叙说着“法国革命所谓的过分行为的家伙，你们为什么不主动放弃造成这种过分行为发生的完全的也是惟一的原因——自己享受的那种不正当的特权呢？不实现防止这样过分的事态的发生呢?”

在平等的时代中，那些代表着特权、反社会的利益和习惯的人们，已经“明确地”被排除在“人民主权的范围”和国民的共同体之外了，而且也已经不能受到法律的保护了。革命要快、狠、准地

进行“制裁”，那是为了避免内乱的蔓延、避免由此会带来更大的不幸。“一步一步地向着平等前进，是为了防止苦难的卷土重来，是为千百万人被解放能获得幸福开辟更宽广的领域。虽然他们获得的幸福还微不足道，但是，已经不会被极少数腐败的剥削者用利己的不公平夺走。为了整个国家及其子孙后代的幸福，当然也是为了那些剥削者自身的幸福，除对他们采取说服或强制的手段之外，更重要的，引导他们进行理性的思考也是非常必要的”。能把腐败的人从他们的利己情欲和暴力中解救出来的，是神圣的暴力。巴贝夫在法院里是这么陈述的：“在那个时候，我在考虑这，考虑那，所有都考虑过之后，解放了思想。今天，要把枷锁还给几个世纪以来给这么宝贵的大众都套上了枷锁的那个阶级，即使是一种恶行的话，也是万不得已才这么做的。我还这么考虑，这种压制，与他们在漫长岁月中对人民施加的报复和压迫相比，真是微不足道了。这种斗争是一种战争，但是与历史上的任何战争相比，它是一场更加有益的战争”。

攻打巴士底狱的胜利者——密谋集团的一员、前将军洛西尼尔则是这么说：“如果不是千百颗人头落地”，这次起义不能产生震撼世界那样的恐怖效应，我将不参加起义。因为假如以前曾经有过千百个人头落地这样的政策，那么今天也没有必要进行这样的起义了。

镇压失败了的阶级，不只是暴力被作为正当的惟一的行为。当遇到要统一思想、要毫不犹豫地执行决议等重要危机的时刻，清除意识形态的反对派、战术政策的反对派的时候，暴力也是被作为正当的行为的。这就是他们想要从“罗伯斯庇尔是民主主义者”，“罗伯斯庇尔就是民主主义，绝对是同样的东西”那样的观点出发，来保证取得“极端丰富想像力”的民主主义的胜利。巴贝夫在法庭上的“答辩”就是对罗伯斯庇尔独裁的论述。

巴贝夫说道：“他把革命战车引入了走向正确目的地的惟一的

一位，他是个应该正当地拥有自负心的人。”“这是个具有创造力的人，也必定自以为自己是惟一具有领袖才能的人。

“所有的那些滑稽的竞争者们，无论他们的出发点如何善良，也必定被看成是妨碍他所有的事业的绊脚石。我想起了他是这么说的：‘这些讨厌的无聊的人，收起你们的善意，收起你们的一切，把它们都扔进火炉里去吧！’我认为他这句话是正确的。考虑邪恶的少数人是不能与救济两千五百万人的伟大事业相比的，改革者必须有他自己的高瞻远瞩。所有妨碍他的东西，阻碍他革命进程的东西以及干扰他安全地到达目的地的东西都必须毫不留情地铲除。恶党也好，傻瓜也好，篡权者也好，沽名钓誉者也好，等待他们的都是一样的下场。”

巴贝夫说，诚然，这样的思想也许随着他们自身的消亡而消亡，但是，“为了共同的幸福的实现”，这种牺牲是值得的。

这段表白不是意味着他放弃个人独裁的思想或集团独裁的基本前提吧？答案可以是“是”，也可以是“否”。因为就如他在前面已经言及的那样，他认为罗伯斯庇尔不是一个暴君，是人民政权的化身，他代表的不是党派，而是人民。他说：“如果罗伯斯庇尔主义重演的话，会所有的党派狼狈不堪。罗伯斯庇尔主义没有与任何党派类似的地方。罗伯斯庇尔主义既不是模仿品，也不是有价可估的东西。罗伯斯庇尔主义存在于整个共和国之中，存在深思熟虑有卓越远见的阶级之中，或者全体人民心里。”

这不是形式问题，而是内容问题。

第五章　密谋组织的结构

(a) 组织和宣传

到这里，我们可以试图对巴贝夫的密谋的体制和关于政变的计划进行综合的分析了，并把这种分析与他们的所谓意识形态上的各种前提背景加以对比。“秘密公安执政府”或者现在也可以把它称做“起义委员会”，是“密谋”的最高权力机构，这个委员会只由六名以上的委员组成。

最初建立的委员会，只是一所政治科学的学院，在那里“在清晰地分析了导致国民遭受困苦灾难的原因之后，他们借助精确的知识推导出来的社会秩序的原则，达成一项确定的共识，即根据他们的理念，要把人类从灾难中解放出来的同时要防止这种灾难卷土重来”。很显然，委员会把革命理论精密完整地建立的工作看成与发起的攻击同样重要——这就是19世纪至20世纪各个革命组织的先驱者所信奉的一条原则。邦纳罗蒂明白地描述委员会“决心把各种各样的关于民主政治的思路都引向人民主权重新建立的方向，使它们归结在一点上”。

秘密执政府把巴黎分成十二个区域，由十二个联络代表来指导情报局的重要工作。执政府与情报局联络代表之间的联系是由中间的联络员来进行、维持的，然而实际上，只有蒂德一个人来负责这项工作，因为他具有非凡的才能，人民推荐他为情报局的主席。执政府的工作是完全高度机密的，地方情报局内部的人竟然不知道最

高起义委员会成员的名字，而且，地方联络代表相互之间也没有任何接触。处在中间联络员（或者算是联络代表）的蒂德每天收到从执政府发来的文件，也就是按了特别的用来判别真伪印章的命令和指示，再把这些命令和指示分别传给各地的联络代表。这些联络代表就负责实施执政府的命令和指示。具体指导的工作大致如下：指导大众的思想并对他们进行思想教育；出版、发行、分发报纸、宣传品和传单；通过意志坚定、勇敢的队员去公共场所张贴海报或标语；选择和监督在街头、露天广场的演说者，做好“群体集会”工作；渗透到各种社会团体中去，利用俱乐部、咖啡馆等场所进行活动；收集或传递有关武器、粮食以及其他物品等储存情况的情报；推荐可靠的、有领导能力的人才；列出危险人物的名单；暗中监视政府方面的特务与警察的动向，当然，还要组织起当地的勇敢的战斗队伍。

秘密执政府的命令规定，联络员不能知道领导层的情况，尽量避免暴露自己的行动：“让我们抛弃抛头露面的那种虚荣心，来争取真实有用的荣誉”……这是因为他们意识到：“秘密手段可以增加一些重大事件的感染力。”其次，要求联络员必须无条件全面地服从上级指示，要有牺牲奉献精神。比如规定中有一条：“时刻要铭记，你的行为不仅仅是对你自己负责！”，“所有参加革命的人生命的每一时刻都必须对国家负责。革命队伍中不容许有半个阴谋分子，不然，灾难会降临到那些过分自信的人头上！”“密谋”（起义）的计划书成了“水手的指南针”，也是大众力量的“温度计”，要把大众的革命温度调整到与计划规定的“温度”一致，使他们的“温度”相应地上升或下降。

尽管秘密委员会的主要规定明确：先在私人住宅召开小型的会议，得到充分训练后再秘密发展成行动小组，但是，它的主要宣传却在咖啡馆、公园和广场等各种地方进行——因为人们工作之余常在这些场所聚集。女性成员单独行动，她们在军队中会发挥出更大

的作用。美丽的索菲•拉贝尔对经常出没于当时特别有中国建筑风格的生意兴旺的“中国澡堂”咖啡馆的士兵和民众进行政治宣传，在那里她演唱爱国歌曲，当她唱到歌词反复的部分，人们就随着她和唱：“为了自由、平等，我们相互干杯！相互欢庆！”

在部队，经常进行宣传是非常重要的工作，基于这种想法，秘密委员会希望利用士兵对战争厌倦的心理，甚至利用他们的胆怯与懦弱对他们展开宣传。因为光对他们进行爱国的情感宣传是不够的。“必须把这些人的江湖义气”全部调动起来，这样也许有可能把那些害怕上前线或离开家的胆小鬼改变成为实施密谋计划的勇士，实际上，前线的危险性是言过其实的，士兵们由于美好的许诺和关心得到了“爱抚”和笼络。

有五名特别联络员在警察和军队内进行活动。其中，达特和杰尔曼两人是主管，负责监督。是负责煽动士兵们反叛的从事密谋计划的第一线工作、是最活跃的军事联络员中的一位，起到了使军队自身的宣传教育效果下降的作用。军队内的宣传教育，由于他的工作的结果，明显地变得没有效用。他的工作起到了发动起义、反正的作用。但是，这是基于联络员对政府士兵的类型的判断来实施的。在他给秘密执政府的有趣报告中，如是说：“传统的理想主义类型的志愿兵已经没有了，剩下的士兵也都是被强制入伍的新兵。他们期待着战争的结束，尽管他们认为自己是被征集来从事苦役的劳动。其他的人都是除了自己的晋升什么也不考虑的职业军人。他提议，既要满足前者渴望着早日复员的愿望，也必须满足其他的人想要提升的欲望。士兵们完全不能接受甚至怀疑这些平等思想。几乎只有百分之十的士兵会读和写。因此，格里泽尔建议通过放任士兵喝酒是控制他们的有效手段。”若要使“他们的精神状态提高到（反叛）必要的高度”，只有利用酒。为了酒又必需资金，而这又是极度短缺的。起义者中惟一富有的是菲列克斯•利佩尔忒（Felix Le-pelletier），但是他没有起到人们所期望的作用。有实在贡献的还是

驻荷兰公使达克•米尼斯特（Dutch Minister），以他那里得到了二百四十列维。因为“这种革命不是大富翁所期待的”，委员会的规定中也有这么一条。地方联络代表的报告中反映的大都是自己负责区域爱国者的贫苦状况。仅有少数人能作出必要的牺牲，来为地方的同志提供服务，为报纸和宣传品的印刷提供资金。

宣传越普及，起义也就越来越处于一种公开的状态，企图通过突然袭击的方式来推翻政府也变得越来越渺茫了。

巴贝夫几乎倒是期望政府知道起义已经准备好了这样的事态。不过，他还是希望政府大吃一惊的。尽管直到那个时候依旧还要保证维持最高秘密的状态，他认为，到这时只要人们不知道领导者的名字就可以了，不必什么事情都需要保密的。“以消除他们的警惕心为理由，我们隐藏自己的敌对的意图是愚蠢的”，巴贝夫在《爱国者面临的紧迫问题》一文中，警告爱国者们说，不要被政府试图惯用的所谓“大众政策”的伎俩所蒙骗，政府早已知道起义的计划。“我不遮遮掩掩地反对他们是为了进行公开的斗争。大概，傻瓜、空谈家、保守派他们的魔术师们都认为想什么办法把自己伪装起来是更好的策略。……我们能够战胜政府或者打败他们，已经不必采用突然袭击的手段了，要采用适合人民的方法，通过公开的暴力”。

秘密委员会计划中的暴力是什么呢？邦纳罗蒂估计，除了“许多狂热的革命的朋友”之外，“还有不计其数的工人没有计算进去，他们不满已迫不及待地要直接表现出来了”。秘密委员会推算大约有一万七千人左右的军队可以依靠。它是这么组成的：四百名“巴黎的革命家”；要被解雇的热月政变前的政府官员约一千五百名；被配备在巴黎的“有民主主义思想的”管理武器的准尉军衔的军人一千名；警察六千一百名；来自地方各省的可以信赖的人一千名；立法议会时代的精锐卫兵一千五百人；残废军人一千名以及军官和监狱中的军人各五百名等。他还这么计划，除了可以信赖的各个部

队以及党员现在掌握的武器弹药之外，密谋起事者将借用这些兵力来攻占武器库、弹药库和粮食仓库。

这些计划的数字都估计得过高，过于乐观。后来的结果证实，在军队中没有值得信任的人可以被任命，尽管在事先计划中，认为这些人可以确保重要的像威森炮兵团这样的部队将也会准备参加起义，但是，军队并没有如他们期望那样行动。对于人民大众来说，激情的革命群众被积极组织起来，并且对敌人时刻保持警惕的时代——在革命的高潮中，在公社、地域及其他各种人民当家做主的社团中，但是，这种组织起来的时期已经过去了。早期的那种振奋的情绪已为幻灭、厌倦的情绪所取代。这些都有足够的内部的证据可以证实。即在发动计划好的起义的前几天，巴贝夫和他的战友非常紧张并且已经意识到他们的准备很不充分。所以，他们建议委员会尽量抑制部下焦躁的战斗心理，避免过早地发动起义。

(b) 起义的计划

起义的信号以警钟和喇叭为准，随后是宣读由起义公安委员会制订的“革命宣言”与“起义条例”。“起义条例”开头是这么说的：“法国的民主主义者——人民的被压迫和遭受贫困到了极顶”，然后宣布为了重建1793年的宪法，起义开始，要与暴政战斗。现存政权的所有罪行和1795年宪法的所有罪恶都被一一列举在这份宣言之中。宣言进一步号召人民可以利用手里的所有武器，如果社会秩序混乱，都到指定的集合地点去。由六位主要的革命党人担任“将军”，以他们帽子上的三色旗的丝带作为识别标志，来指挥三个起义的“正规”师，所有的部队都从属于一个司令部。人们高举起义军的旗帜以示神圣合法的权利，要推翻人民主权的篡夺者，把他们处以死刑。他们的目标是恢复1793年的宪法，重建人民自由、平等和幸福的政体。他们企图马上关闭所有城市的关卡，连塞纳河

上的航运都要加以停止了，除了粮食的运输以外，控制任何东西运进或运出首都。起义队伍与民众特地汇合在一起，再从集合场所奔向国家的金库、邮电局、各个政府机关以及内阁其他的政府行政中枢，占据了这些重要据点，并且逮捕政府官员。军队被劝说参加起义，当时也流传着他们参加了起义的传说。但是，如果军队拒绝参加起义，或者参加镇压起义队伍，人民就会建筑巴黎街垒，封锁街道，男女老少从房子上面用石块、热油、沸水向他们发起攻击。

起义计划宣布，拥有主权的人民要夺回那些权利，并且废除一切阻碍他们收回权利的各种权威。各种文件都规定了对现存的行政机关的官员和支持者应该如何处置的方法，其中也不乏相互矛盾的条列。不用说，比如，“应该给予恐怖”、“应该给予对安宁生活以恐惧感”、“能够把工人阶级从政府的影响下解放出来”、那些“审判确实是正确的模范事例”是必要的。

还有，起义者们认为要点燃人民激情，鼓励他们只能前进不能后退，这是比什么都重要的工作。在此可以引用一个当时频繁出现的命令：“这样一些法令应该尽快地实施，将有无比的重要性。要防止这样的行为（指退却——译者）发生对部分人民产生的影响。应该采取的第一个行动是防止他们一开始的任何退却。”

起义法令和其他规定还涉及对政府的内阁官员以及各种被委任特别权限的两个议院的议员追究他们犯有剥夺人民主权的罪行，而且要立即在人民大众面前进行公开审判。另一个命令（追究罪责的文字删除了，但是表达更为明确）声称要处死政府的五个执政委员、七名大臣、军队总司令将军及助手、临时总指挥中校及助手等人，而且“出席众议院会议的议员都应该处以死刑”。上述两种情况都是处以极刑，但是立即处死和经过审判后执行的命令之间只有一个重要区别：对于后者中对起义作出将功赎罪行为的人，人民可以给予宽大处理。

所有的命令都规定，为试图镇压起义行使过自己职权的当局的

议员、官员、法官和军官，无论其是自愿还是被迫都要处以死刑。“除了这些人之外，其他所有的人都按新的法规实行”。还有，出现在街头的外国人、热月政变的领袖，或者去敲打警钟的人，也一律处以死刑。同时，借非常时期，囤积居奇的商人、拒绝生产面包的匠人和抗拒葡萄酒统购统销的酒商都将被处死。那时候，“就近的路灯成了临时的绞刑架”，政府的官员都被埋葬在他们那豪华的官邸的废墟下面。只要作为人民的敌人，被记载上了密谋者的名册上的，即使是一般的民众也难以幸免、在劫难逃。与布告与宣传的小册子同样有效的是那些“精力充沛的爱国者”的口才，他们也能激发民众的情绪。起义委员会要求“利用妇女充满感人的语调和有魅力的诉说”去打动军队中的士兵。她们应该把“用树叶编成的帽沿”赠送给士兵，作为感谢他们拯救了战友的生命的标志。

密谋计划特别强调了把生活必需品及时地分配给民众，直接满足民众的需要的重要性。粮食、衣服、鞋、车辆、马匹等都作为公有的储备物资先从民间没收上来再在公共场所进行分配，或者为起义组织所使用。所有的面包作坊都归公，采用将来给予业主补偿的方式，把作坊生产的面包无偿分配给民众。“逃亡去国外的人”、支持“独裁政府”的“阴谋家”等所有人民的敌人的房屋和财产全部没收，分给贫困的革命的拥护者。典当中的抵押物品无偿归还给贫民的物主。被驱逐出境的、被剥夺了法律上的权利的爱国者将用没收来的财物对他们进行补偿。

邦纳罗蒂宣称：有些人认为“大型的财物分配”与共同体的对将来要实施的政策精神是不相符合的，“这样的想法是错误的”。关键是要革命取得成功，密谋革命者的政府“既没有过于慎重也没有操之过急”。这种即时分配的行为并没有使现在还认为共产主义者的完全平等的原则是不对的那些人感到吃惊，因为民众至今在很长的时间内的一种期望迅速地得到了极大的满足。就如邦纳罗蒂所说的那样，这种“瞬间即逝”临时的分配并不意味着是要实施（作为

代替共产主义的）全面的没收或分割财产的政策。事实上，起义的规定条例很明确，不论私有财产也好，公有财产也好，都在新的国民议会的保护之下。当然，这不过是一时的临时措施，不过是意味着只有爱国者的财产才值得保护。这也正和罗伯斯庇尔和圣鞠斯特颁布的风月法的理论基础是一致的。风月法规定："祖国的保卫者"将相当于十亿法郎的国有财产分配给"祖国的保卫者"。共产主义应该一个阶段、一个阶段地分阶段来实行。大众首先因为将没收来的财物加以分配而成为革命的同路人，逐渐将会对尊重财产私有权利的信念的基础全面地产生动摇。

在"反对暴政"、"恢复天赋人权"之后，就要求巴黎的民众承认给予新政府创建新的社会体制的权力。这种新的社会体制就是绝对平等的原则、劳动是人民的义务、国民对在法兰西土地上所有财产拥有无条件的处理的权力。这些秘密委员会的命令，是作为暂时替代对 1793 年宪法的修改和为了保证永远的平等、自由和幸福而制定的法律的临时条款，用命令的方式来实施。新政府将在一年之内，就起义宣言的实施对国民进行说明。

这种处理方法是对两种法的立场的妥协。即前一种的立场，人民被要求在过去的"白纸"上面，而且只是基于自然权与人民无条件的主权，签订一份新的"社会契约"；另一种的立场，要达到的是把热月革命以前的所有一切——被热月政变作为非法的，根据 1793 年的宪法加以重建。结果后一种被作为原则采用，但是，要对 1793 年的宪法进行修改。

同样的，在建立新政府的时候，也因袭了这样的方针。如前所述，新议会，也是妥协的结果，由被原来的国民议会赶出来的七名山岳党人与"作为主权者的巴黎人民"从起义前委员会预先准备好的名单上选举出来的每个省的一名代议员所组成。同时，主权者的人民，被要求承认到起义成功为止，或者到"新法律"付诸实施、"使共和国里没有一个贫穷的公民"为止，必须承认起义委员会保

持权力的各种命令与规定。从原则上讲，政府机关必须恢复到热月政变以前的状态进行重建，各个地区，由“保持革命的纯洁”的原革命委员会的三名委员来领导恢复“热月政变前一切的状态”、政府机关与体制建立的工作。热月政变以前的公务员将被命令回到原来的岗位上去，不服从这命令的随时会被以反革命罪处以死刑。起义委员会已经为自己的委员们预备好了首都的中央机关的重要职位。特别联络员被配置在那些要重建的政府机关里，更多的是作为宣传新的革命精神的、掌握省或地区全部权力的人民委员配备下去的。他们都成了新政策的使徒，在被任命之前，他们必须公开自己的工作设想。

为了培训宣传工作者与领导人，建设新意识形态的理论体系，准备设立特别的研究机构。而且已经准备好了领导干部接班人的一个特别名单，其中包括热月政变前的积极分子与“精神饱满的爱国者”。根据他们个人的状况，给予他们可以自由地采用任何必要手段的权限。而在起义过程中，取不积极态度的人都将被解除武装。但是，无套裤汉例外，因为他们的消极态度，不是出于反革命的恶意而是缺乏有力的引导所致。热月政变以前的囚犯依然要收入监狱中去。但是，这原先的囚徒，如果是主动承认“把自己的欲望限制在最低限度的必需品之内”，为了人民的利益放弃其余部分财产的人，可以免除这种重新入狱的处置。

不仅要警告外国人，因为反革命被逮捕的人以及因为其他原因遭到嫌疑的人并使之陷于狼狈的境地，而且对那些对于委员会的规定置若罔闻的人以会担心这种人引起流血事件的理由也采取同样的措施。即把他们送到集中营或其他人们连名字也不知道的地方去。他们被送到各个岛屿，“在荒岛，……监狱，劳改营，……和其他犯人一起从事重体力劳动，……和外界完全隔绝，……直属政府的管辖”。即使反抗、不满的囚徒也“走上了为了保存自己惟一的道路，抛弃所有的念头，不得不变得服服帖帖”。这样就可以让他们

也为国家的重建服务。

起义的勇士们，除了那些还自愿留在军队里的，在胜利之后可以解甲归田。他们会得到适当的补贴。牺牲者的直系亲属可以得到抚恤金，他们的子女将由共和国政府负责抚养。共和国的国民卫队将马上重新建立起来，“犹如由天而降的军旗”将会飘扬在和平的新生的共和国的盛大开国典礼上。“暴风雨般的掌声和喝彩声连续不断，……你将亲眼看到朝着自然目标本能地前进着的起义者们”。

什么是他们的自然目标？邦纳罗蒂在他的《密谋者的历史》的书中对这个问题做了详细的回答。当然，至少像马蒂埃和勒菲弗尔那样出色的历史学家曾严肃地对邦纳罗蒂所描述的历史价值提出过疑问——邦纳罗蒂是在事件发生了多年之后才执笔写这部书的。

但是，缺少把他的详细描述与其他的关于当时密谋计划可靠的史料进行对照的手段，而且，他在1796年他曾经把多少自己的观点灌输给自己的同伴们了？所以，同样，也没有办法来确定：他在思想体系中以何种程度构思了一幅蓝图或一个模糊的不完整的计划？但是，尽管如此，实际上发生的、及其他直接的或间接的证明能够确认的各个事件，通过他这份关于最终设计的计划的详细说明，他的回忆重新构成了完全的忠实于历史的真实性，并且得到非常强有力的证明。

巴贝夫主义的关于未来城市制度设计的框架，被邦纳罗蒂描述出来了。无论如何也不能否定他对这个框架部分的特别详细说明的重要性。从他给库珀和家人的信，从《护民官报》的最后一期的期数以及被警察没收的档案文献来推测，我们可以读到一幅起义者设计的完全属于共产主义的、民主主义极权主义的城市构图，已经是没有疑问了。这个城市的构图，根据巴贝夫的密谋——通过邦纳罗蒂的中间运作，成了19世纪“革命”的忠实信徒们所继承的神话的一部分。在这部著作中，构筑了我们最感兴趣的革命的救世主义思想——带有神秘色彩的宗教与神话。所以，我们应该对邦纳罗蒂

关于这个天堂般城市的描写给予相应的荣誉与地位，因为，它在极权主义民主主义革命发生时期的宗教中，与其他教义并列，成为一个重要的组成部分。

第六章　最终的计划

(a) 政治组织

早期极权主义思想的本质在于承认人民是指享有主权的那一部分人；也就是说，人民，他们所希望规定的人民，是现有人口的全体，不论是好的还是坏的、进步的还是落后的，也不论是开化的还是蒙昧的。所以，那种认为人民只限于“选民”，只限于少数人的观点被认为是错误的。民众的大部分应该被认为是人民，或者至少有成为人民的资格。少数无可救药者是危险的腐化力量，应该全部加以毁灭。罗伯斯庇尔一派把人民看成是道德的群体（受社会吩咐器强烈熏陶具有美德的群体）。而巴贝夫一派则走得更远，他们认为人民是一个平等的群体（美德的本质是平等与消灭贪欲），甚至进一步认为，人民就是无产的工人群体。革命的与革命之后的立法的目的就是通过消灭不可救药的少数人和对其他人的正确教育来创造新的人民、真正的人民。

强调道德、民主和共产主义，是在罗伯斯庇尔主义基础上发展起来的巴贝夫主义的特殊贡献。巴贝夫的观点认为，没有共产主义式的平等，也就没有民主的可能。反之亦然。如前所述，立法的目的在于将人民置于某种可以很好地、有效地行使主权的地位，使得他们具备享有主权的地位。这只有在完全平等的国家里才能实现。也只有到了那时候，所有可能导致曲解和掩盖人民的真实意志和利益的因素才会消失。这样，人民作出的决策就很明智了，因为他们

拥有知识和不受压迫的自由，所以，他们永远不会背离平等，永远不会制定与自己对立的法律。这时候就可以用全体一致的精神来统一人民的思维。按巴贝夫的说法，这才是真正民主的标志。因为健全的人民和健全的民主只能存在于那些“没有多元化和利益冲突”的人们之中。一个国家，只要“在其内部存在着一个所作所为与其他组成部分的群体不协调的阶级”，那么，它可能永远都被判定为是腐败的。一个单独的不平等的个体，会对抗和破坏人民的整体。

于是，主权的授予就不会自我完结，因为如果没有人民得到正确行使权利的训练，那么，一切都是空话。更加重要的是，只要人民行使主权的条件还不存在，那时候对行使主权的人完全没有约束的话，不仅是无益的，而且是很危险的。这里，再重复一遍的是，这些条件包括了消灭不可救药的少数派、建立完全平等制度和重新塑造人民精神。

“在巩固那些建制的基础上，……（特别是经济的各种制度）……有赖于革命的完成与人民主权的完全行使”。换言之，“人民和平地享受平等的快乐之日，就是他们能够完全行使1793年宪法——奉为神圣法律规定的意志、权利之时”。因此，“在早期阶段，只能部分地实行宪法，以后才渐渐地扩大实行的范围”。随着新的途径的拓展，主权才逐渐交到人民的手中”。换一种说法，即人民只有在完全消除了对抗，共产主义观念完全渗透到民众的头脑中之后，他们才能享有自己的民主权利。

在法国境内生活的人也并不是谁都能够理所应当地成为未来人民——真正的公民的，他们只是被包括在“国民共同体”之内。这个国民共同体只要它与那种经济组织有关，同时也构成了国民经济，把所有在它外部的人都作为外国人来对待。共同体的组成的成员基本的资格是努力参与国家生产活动的人，即劳动者。知识分子必须具有“爱国精神”，即只有获得“政治上可靠”的证明书后才会得到认可。法律将规定一个期限，在那以后，凡不是国家共同体

的成员都没有资格行使政治与公民的权利。

这种准备工作一旦完成，国家就只由那些加入共同体的人们组成了。但是，即使如此，也并不意味着谁天生就是国家共同体的成员，他必须缔结一项庄严的合同契约后才能加入共同体。邦纳罗蒂是用卢梭的说法这么来描述授予公民权的仪式的：

> 在规定的日子里，达到法定年龄的、完成了法律所规定的学业与军事训练后的青年，应该在公民组织的户口中登记上他们的名字。经过审查之后，组织要对他们说明社会契约的本质，即说明授予志愿者的权利及他们所承担的义务。这些志愿者将被要求宣誓他们是否愿意成为他们所听到的条件制约下的法国社会——他们曾经接受过教育训练的社会中的一员。对此，他们要表明自己的态度。不愿意服从这种契约的，无论是谁都要被驱逐出共和国，向他们提供一定期限的生活必需品，发配到边缘的地域去。至于其他人——若他们接受这些契约条件——他们会根据自己正直的品性与作为主权者的人民达成一项庄重的协议，他们因此获得了他们新的资格（身份）证书。他们将从地方行政长官那里领到公民的制服，然后会受到作为法国公民的礼遇，而且，他们的名字也会记载在户籍的登记本上，明确他们的公民地位。这个时候，对每个新公民发放各种军服，把他们完全武装起来。最后，告诫他们，失去武器将是一种耻辱，要勇敢地进行战斗，祖国将交给他们，激励他们不惜牺牲自己的生命完成保卫祖国的使命。

这个国家并不是一个以男人、女人组成的共同体，而是一个有着共同信仰的社会共同体。而且，按照真正的卢梭一派的传统，个人只能从社会契约中获得自己特殊的和可能拥有的全部权利。

巴贝夫一派的民主主义决不是指建立给予作为公民表达意志和行使意志的手段的那种市民组织。它的基本的特征——用卢梭的说法来说，是对代议制的不信任，实施人民的对议会监督，这种监督由全民的否决权和一个特殊作为维护正统性的民众权威机构或者由元老院组成。

有三种立法机构的形态：最高统治委员会（由共同体全体大会与地域委员会组成）、中央立法议会（也就是国家议会）以及从监督各个地方议会正统性的特别委员会选举出来的“国家意志保证委员会”。“保证委员会”成员，就是防止对立法者——人民的主权侵犯的警卫官。

国民议会不论通过什么法律和通告，都必须提交到最高统治委员会审议、修改或否决，最高统治委员会通过国家意志机构把民众的请愿书和法律草案的提案通过“国家意志保证委员会”提交给国家议会。

讨论到产生立法委员会明显地侵犯人民权利的情况时，邦纳罗蒂称，人们提出了各种各样的意见。有人陈述了“保证委员会”具有直接向人民发出号召的权利的意见；还有人提出“保证委员会”委员具有可以发布暂停国家议会的法令的权利，直到人民能够拥有表达自己意志的权利。由于非常不信任对同时掌握立法与执行自己制定的法律的权利的选举委员，还有人会提议，议会应该分成两个独立的部分：一部分起草法案，另一部分实施执行的功能。邦纳罗蒂强调了同时设立几个立法机构的优点，指出只有单一的议会，有内部发生党派纠纷的危险。

守卫人民权利的官员与元老，都是建立过巨大功勋的老一辈革命家，是被实践证明了的人民权利的捍卫者。但是，因为这时候的老前辈们可能抱有很深的过时的偏见，所以检验这个权威机构成员的资格的标准，不是“年龄加上贡献”，而是看他政治上的可靠程度。只有那些最忠诚、最有功劳的，说到底，只有那些具有平等理

念、有献身精神经历的、而且是比任何人都最正统的代言人才能被选上。因此，应该建立一个任何时候能够呼吁人民与这样的国民议会相对抗的、由政治正统的保卫者组成的机关。而且，代议员们也要对自己的意见承担起责任。对立法者进行制度上的监督，不仅需要设立并行控制的各种形式的机关，而且，连法律的内容也必须随时修改、加以限制，并在不会导致社会解体的前提下，制定某些连最高统治委员会也不能随便加以侵犯的神圣原则。比如，“强有力的平等”、主权在民、国家制度、权威的宪法等等。还应该定期检讨宪法，如果有必要的话，要进行修改。这些定期的集会要任命一个由“有识之士”组成的小委员会，由这个小委员会提出正式的修正案。除了这个安排之外，还要特别任命一个人民委员会定期调查国家的状况，为了根除弊端献计献策。

行政的执行委员会具有这样的职能，即是按照 1793 年宪法规定的方式进行任命的，其成员必须处于更强有力的监督之下。在一个掌握全部生产和分配的权力的国家中，当然会产生一个庞大的公务员机构。从某种意义上来讲，每个人都是国家的雇员，都是公仆，所以没有理由对它那庞大的官僚机构感到恐惧或担忧，巴贝夫和邦纳罗蒂说。每一位行政官员都必须符合就职的标准，无论何种职位无一例外。而且，每一位候补者都必须通过“公民责任感”考核。而且，进一步由审查官员对他们进行关于人品的考察。从详细又严格的定义下的责任与权利的角度来说，公仆的行为如果不能与人民大众的意志保持一致，那他就寸步难行。总而言之，在一个平等的体制中，政治与行政的操作是这么简单，简单得就像一道算术题，每个人都可以履行政府的工作。于是，根本就不需要一个排他的专门的公仆阶层，那么这样一个由特殊集团对人民侵权的危险也就不会发生了。在最初阶段，只有那些政治上最可靠的革命者才具资格占据公仆的职位，那样，一种真正的共和国的精神产生之后，公仆的职务成了选拔制。由于国家教育系统和公民经常的讨论所酝

酿出来的社会氛围，青年们会自然而然地得到参与国家事务的培训。

(b) 经济共产主义

大国家经济（The Grand National Economy）是巴贝夫一派采用的关于生产和分配组织的名称。这个组织正式建立之后，就封死了私有财产的发展空间，其他所有的事物没有不被这个组织所包括进去的。

“大国家经济”是逐步发展起来的，结果是它把共和国土地上所有的公物或私有物的所有权都作为自己所有的东西了。首先，下列财产会被立刻宣布为国家财产：热月政变之前没有出售的国家财产；根据温托斯法（Ventose）所有被没收充公的财产；公共、卫生、教育和慈善机构所有的动产和不动产；所有在动乱期间人民从富人、敌人那里夺得的并已分给贫穷爱国者的房产；原主人自动放弃的财产；未开垦或被荒废的土地；从那些在热月政变中发了横财的人手里夺回来的财产。因为没有遗传或遗赠，这四种财产只会自然而然地回归大国家经济之中来。

富人们将被劝诫在适当的时候，“风光体面地”放弃他们的财产，遵守法院权威的命令，承担国家动荡以及其他原因带来的一系列的灾难后果，文雅地把自己多余的物品分给人民，规约自己过简朴的生活。并且，不用像圈地运动那样的手段来直接征用，而是制定一项“决定人们放弃必须利益之外的财物政策”，这样一来，富人们就不能从财富中得到任何快乐、权力和报酬。他们将承受沉重税收的压迫，被禁止管理公共事务，被剥夺一切权利。他们再也不能获得额外的服务与享受，因为到目前为止的运用在富人身上的所有资源将被运用于公共事业与国家的文化事业上去。“他们成为被蔑视的、……如同外国人那样被嫌疑的阶级，他们或者罄售自己的

动产移民国外，或是成为普遍建立起来的共同体的自发支持者”而那些犯了“疏忽公民义务”、懒惰、奢侈和生活放荡等错误成了坏典型的男男女女将被强迫劳动。他们的财产也将被大国家经济没收。受疲劳、不安定、微薄工资和贫困压迫的小商贩、小店主、小经营者、农民和工人都会将乐意地加入大国家经济，以改变自己不安定的生活现状，过上正常、安全的生活。

“让我们创建大国家经济……防止花花公子或耍小聪明的人利用诡辩和夸张的手法来破坏它，使一切所属的权力机构都本着平等的宗旨进行运作，遏止每一个播撒虚饰的幻影或可以利用傲慢的源头。让我们使黄金在它的主人手里变得比砂子和砾石更加令人讨厌，让我们以勇敢和坚定来回击最初的进攻，把它留给人类追求快乐和智慧的自然要求，利用激烈的变化及崇高的冒险精神来完成大国家经济。”大国家经济很快就会与整个国家混为一体，这个国家将只在共同体的成员中存在。“观念一次次欢快地变化，……将是这场改革的绝对有效的结果”。这一天会很快到来，到那时候，“义务和责任可能会毫无危险地被劝勉的榜样与必须的力量所取代”。那时候，也就从那时起，“对于法国人来说，专制者的命令就开始变得是某种粗俗和不文明行为”。简单地说，那时候实现了从必然王国到自由王国的飞跃，永久地遗弃了贪欲，接着，社会和人们将服从于截然不同于过去的心理与社会法律。

大国家经济建立在人们追求幸福的权利和承担劳动义务的原则基础上。虽然，致富也是一般劳动者的目的，但是只有绝对的平等与恰当的分配与享乐才是被允许的。“凡是不能在所有人中间传递的东西都应该受到严厉的取缔”，大众的“光荣的平凡”才是目的。国家是独一无二的专制者、雇主和所有需要的提供者，谁也不能享用大国家经济没有指派给他（她）的财物，每个共同体都有同样的伙食。废除了所有的货币，尽早开始实施以各取所需的方式来支付工资。任何接受金钱或储藏金钱、财物的人都要受到严厉的惩罚。

一个人只能在他的原籍所在地领取自己的一般口粮，除了被权力机构允许迁徙的场合，共和国的各地交通运输是由“勤务员”来担负，特别是年轻人，这样他们仍旧有机会逐渐熟悉他们的祖国以及她的千千万万地域。因为这是繁重的工作，容易疲劳，所以要大家轮流承担起来。所有的对外贸易全由国家来进行，任何个人都不允许私自进行对外贸易。总而言之，与外国的贸易应该限于国内绝对缺乏的必需品。因为外国商品会助长奢侈，而且经常会引发道德败坏的现象。这些是原汁原味的卢梭和马布利的思想。

大国家经济的管理将是中央集权和全国范围的，市一般不设立下属地方的权力机构。在自给自足的基础上建立的小共同体生产和消费单位的设想是极不可取的。各省的财富都属于国家，而国家的财富也可以被各个共同体单位所享用。各个部门的过剩与短缺可以通过互通有无达到平衡。大国家经济的主要目标之一就是促进国家的凝聚力和国民的团结一心。

大国家经济将被置于国家最高行政机构的法的指导下。整个共和国被分成若干区域，每个区域都由生产相似类型产品的关系较近的部门构成，地域的行政管理从属于区域的划分，等等。

最小的地域单位是工会，或者就如邦纳罗蒂所说的以阶级、职业为基础组成的经济组织。每个工会组织都自己任命管理劳务、实施地方自治体的法规和以身作则、奋发有为的行政长官。由工会选出的代表组成工会代表大会，是向地方自治体就有关劳动的分配、减轻劳动强度和改善劳动条件等所有方面的问题提出建议的机构。地方自治体机关要规范各个生产部门及劳动阶级条例，而最高行政机构则专门负责设备器材的供给、劳动设备的节约与劳动者的保护等事务。最高行政机构有批评、强迫因反社会行为、懒惰、喜好奢侈和生活放纵的男男女女劳动以及根据国家需要调动劳动者的权力。

“在被扩大了的社会行政管理中会出现一些让那些肤浅地思考

问题的人们感到困惑的复杂难题。但是，所有的工作，其实不过是一种简单的统计工作，可以按最精确的程序和规范来进行操作，贪婪已经因为审查机关的建立被消灭了其滋生的土壤，再也不必担心在现存的秩序下会因为竞争者之间的尔虞我诈与侵吞下属弱者的利益而造成无穷无尽的损失了。”

这样，建立在完美的、无所不包和统一计划基础上的全部经济管理简化成简单的统计，而且，还有对将来的需求的保障。这么一来，所有的忧虑、贪欲和腐化的情感都得到了遏止。伴随着可能彻底摧毁国家社会所有的优势的私有财产的废除，“每个人都会觉得他与自己同事的所有的福利是相互联系着的”。政治——如此多对立的利益的代言人在这里成了难分难解的博弈的科学，被共同体系统简约为一个统计单位来计算，而且几乎不超出任何人的能力。

（c）精神的凝聚力

在政治、经济之外的领域，由情感组成的共同体是主要目标实现的惟一保证。这样一个共同体，一方面是完全消灭了能够体现特权的感觉，同时，另一方面，人们对新秩序自发产生的忠诚和热爱在成长。到这个时候，种种限制就变得没有必要了。

“政策最高水平的杰作在于通过教育、榜样、理性和幸福的召唤来完善人们的心灵，于是，就永远不会产生那种使得社会更加自由、更加快乐、更加宽容之外的任何其他欲望了。当一个国家达到这种状态时，善成了它的风俗习惯，连那些最艰苦的任务也会被人们迅速而愉快地完成。人们会自觉地服从法律。而且，我们会把自己自然的独立性带来的各种约束看作是恩惠。合理的主张不仅不会遭到反对，而且必定会在利益、意志和行动统一的国家机构里盛行。”

首先，这是在许多地域对任何联邦主义和孤立主义所必不可少

的，尤其是在那些自然条件优越的地域。防止有些人感到自己是独特的实体而独立行事、防止把他人的祸福看作与己无关的作风是极其重要的。还有要使得人们认识到他们的繁荣也有赖于其他人的协调，而且只有通过全国人民在意志上的团结、协调才能得以保持自身的成就和不断增长，也是十分重要的。

然而，这主要是通过这样的认识来实现的，即要充分利用协调相互的利益关系，各部门辛勤努力地进行崇高的合作是这种社会的优越性。“当南方的居民享用了北方居民为他们筹措的设施，通过了解北方居民保卫的地域对于自己的重要意义，通过一致的风俗和法律逐步在南北居民之间形成了友好情感，当最终认识到北方居民对于自己是多么重要的时候，他们会觉得自己的灵魂充实了，就会向往有如此多的人利用的、和自己一起谋取欢乐的社会体制，他们就会信服正是为了自己所珍惜的平等的缘故，超越自己自治的共同体的局限是必要的，共同体应该包括共和国的全体”。

上面这一段是宣传这个“团结的、不可分割的共和国”——雅各宾的演说辞。

但是，如果放任精神上的孤立主义的话，那么，就不可能有效地同经济和政治上的孤立主义进行斗争。

“难道我们放任人们的思想，不去加以引导和控制，让他不在广阔的领域中无边无际地狂奔吗?”邦纳罗蒂是这么问道，“难道我们让他们以伪装的社会改革的借口把虚构的要求、不平等、争吵与错误的幸福观等等带入我们的社会吗?或者在所有的教育中都像对待共和国的福利来说不是严密的必要东西那样放弃我们的主张——不应该对劳动的规则加以规定吗?”

我们期望的是“把同胞公民从过度的财富的束缚之中、从毫无价值的喜好及享乐之中解放出来——那只会使他们丧失活力，除了作为虚荣的标志之外”。

“平等主义者”对于从艺术提炼出来的被精致化了的邪恶深表

忧虑。他们对卢梭和马布利的理论——道德和自由从来不曾与艺术、科学出类拔萃的才华同时并存过——保持着高度的警惕。精神与艺术的提炼，容易滋生出追求奢侈、轻薄的趣味以及想体会高贵、优越感与特权的要求。这些会养成他们的虚荣心，想出风头。有诱发出“轻信的诚实”的危险，会产生虚伪的雄辩。从而，“平等主义者”期望从错误的科学中“揭露所有想逃避共同负担责任的借口，消除引起傲慢的所有的机会，……消除与社会中其他人幸福没有关系的个人的幸福观念带来的那种情感”。

只有对社会有益的学科才可以存在下去。比如，必须取消神学，而法律体系将因为大规模地废除私有财产将会变得过剩。特殊的高额报酬的废除将很快纠正有些人的“要点小聪明著书立说的癖好”。只有符合国家利益、保障国家安全所必需的科学与艺术才有发展的必要，此外，甚至连获得知识的要求都是不被许可的，因为，这种欲望与最严格的最重大的观念是背道而驰的。“对人类的知识，……认知……交易审慎的极限”是社会平等最坚实的保障。所以，普通人有读、算、写的能力就应该是足够了。在教育的领域，艺术作品与工艺的教学只限于“容易教与所有的人”的目的的范围之内，虚伪的文雅，“虚饰和暴君与奴隶的漂亮的外表与华美”将被农民朴实的简洁所取代。

言论，作为反抗暴君和防止被篡夺权力的无价之宝那样的武器，也是传播思想和普及知识的最佳手段，在这新的社会中将发挥各种不同的功能。个人私有财产已经被取缔，所有的金钱利益变得没有意义了，发挥言论本来的功能就变得必要起来了。“只要是呼吁或责问司法平等、人民权利诸问题，只要是不把那种无休无止、无益的争论传染给共和国的人民，言论也是显得必要的，将成为传媒追求的、而且被作为一种手段被采用。

“传媒将应该被严格地限制在由社会决定的各种原则之内运行”。

无论谁也不能够发表与平等、主权在民的神圣原则相对立的观点。所有关于政治形态及其行政的著述，都要根据权力机关的请求和按照三十岁以上的公民预定图书的人数送往全国各地的图书馆。任何虚假的启示、揭露的文字都将被禁止。事实上，只有那些对共和国有益的、经过维护国家意志的机构批准的作品才可以出版发行。早在1792年，巴贝夫就反对艾明（Amiers）剧院上演他认为是“迷信”和“荒谬”的反映古代社会的戏剧。“一身不能事二主”，巴贝夫义愤填膺地写道。在理性和自由的时代，剧院应该表现新时代的启蒙精神，引导民众。在一张便条中，巴贝夫甚至以稍显粗俗的语调攻击革命派的神甫格利基尔（C. Gregoire）对人们破坏查特斯（Chartres）大教堂而发出的抱怨——“一种旧时的卑劣行为”。巴贝夫建议格利基尔神甫对此应该保持缄默。

尽管巴贝夫传播蒙昧主义哲学和叙说斯巴达那种严格的生活方式，但是他对于他们的平等主义无声无息地扼杀艺术的异议反应冷淡。巴贝夫一派的委员会反驳西尔文•马莱歇尔（Sylvuin Marechel）的《平等派宣言》（Manifest of the Equals）的理由之一就是他们的宣传口号是“摧毁一切艺术，让平等来统治”。巴贝夫一派对这种批评的回应是：有个人清廉与集体庄严的区别，有普遍魅力的艺术与神秘的艺术之间的区别，还有就是与神秘艺术的辞藻的轻佻、古怪及痴迷的区别，他只是对后一种加以批评。巴贝夫主义者们认为，国民新生的结果，伴随着大众无限的发展，具有创造力的艺术家、科学家因为没有了先前那种缺乏经费的苦恼乃至欲望受到压力，所以]学与技术将会显著地进步。

艺术与科学将变成唤起集团的经验具有社会功能的工具。它们将失去个体自我表达的特征，它们的目的也已经不再是激发个体灵感通过与上帝进行孤寂的对话而达到对个人天才作品的创作。科学与艺术将在新生的精神的召唤下，在为共和国服务的过程中，获得一种庄严的意义。“满足于这种伟大的情感，应该必然会产生一个

庞大的乐观者的团体”。但是，在实际上，人民大众还是精致艺术鉴赏的盲人，他们甚至觉察不到任何文化的颓废。

在那种理想的体制中，……“有些行业，是的，他们的生产只是为了满足极少数的寄生虫的无聊的需要，为了往自己手里敛聚大量的钱财。这些行业的人们将让位于能够大幅度发展社会大多数人福利的人们。但是，因为这些快乐的变化而感到遗憾的人们在哪里呢？科学与精致的艺术从长期压抑的烦恼或被害意识中解放出来，天才们除了对光荣的爱慕再也没有任何别的刺激了，他们会很快摆脱阿谀奉承的枷锁以及像马埃凯那斯（Mae cenas，即 Gaius Maecenas，罗马政治家，以为罗马帝政对外交涉、庇护诗人闻名——译者）那样自私的庇护者的奴役。他们惟一的目的就是社会全体的繁荣。于是，当我们在纪念碑、哲学的著作中，将重建能恢复接受哲理、范例和智慧那种能力的教堂、柱廊，并以之取代轻薄的诗、庸俗的建筑物、低俗的绘画之后，作为主权者的人民（他们现在还生活在比野生动物还恶劣的环境之中）就会产生了”。

巴贝夫主义者们所集聚的城市乌托邦，它的斯巴达特征在“回归大地”的意识形态中得到了完整的体现。卢梭主义者并不少于罗伯斯庇尔主义者。邦纳罗蒂把大都市和首都看作“公共弊病的象征，一个绝对的必然的市民动乱的温床”。在他看来，旧政权的罪恶与大都市是不可分割地联系在一起，意味着宣告一部分人民处在完全繁重的劳苦中，而另一部分人则被养成了怠惰。农村被压榨，城市里人满为患，以后逐步成为有钱人“骄奢淫逸欢乐”的场所，成为不平等、贪婪、嫉妒和暴动的最主要的源泉和象征。农业应该依赖于古代的卓越和光荣。“农业和生活第一需要的工艺，是支撑社会真正的基石。从事这种职业的人们，不论是耕作农田的，还是为农民提供必需品和娱乐的，都被指定生活在农场里”。邦纳罗蒂也充分承认首都等都市对革命发展的贡献，他是这么说的：“如果有颗明智和清廉的心的人，能够得到政府直接授予的权力，都市是

能够为社会秩序建设作出有效的支持的。但是，可取的办法是把都市里的居民分散到宜人、简朴的全国各地农村去，在那里，把那犹如不自由的脂肪聚集起来的都市消解了。”

然而，矛盾的是，称做世界主义的巴贝夫主义的纲领，却是鼓吹极端的国家孤立主义。但是，他认为这么做也为了世界革命：为了保卫新生的人民“反抗坏榜样的蔓延，否则这样的坏榜样可能削弱社会风气的力量和影响人们对平等的热爱”。邦纳罗蒂说，共谋者希望在法国与世界之间建立一道“布满障碍的屏障”，只对那些到法国来寻找避难所和精神家园的政治难民和“受迫害的追求自由的朋友”拆除这样的障碍。任何想把轻薄和完全异质的社会风尚带到法国来的外国人都将受到严厉的监督，有时甚至会遭到拘禁。

“这种对外国人的防范，”邦纳罗蒂说，“并不是由幸灾乐祸的孤立主义精神决定的，而是由更好地履行人道和博爱职责的要求规定的，所有的国家都互有义务履行这些职责，……在恢复和保卫自己天然权利的时候。”法国的革命就是作为一个实现了平等理想的“光辉榜样”屹然耸立。“如此伟大的福音是不能利用军事力量来传达的”，因为这意味着侵略、暴力和控制。因此，军事政变要被镇压。世界通过榜样来指导。小心谨慎地避免任何可能推迟或阻碍新社会秩序建立的事情是十分重要的；将那些“对政府怀有敌意、打着慈善的幌子抱有在法国制造纠纷和派系斗争的卑鄙目的，源源不断来的外国人从法国的边境驱逐出去。只要那些国家还没有采用法国的原则，我们就不跟它们交往。直到此时，那些国家才发现自己的生活方式、机构，尤其是他们的政府是多么危险”。邦纳罗蒂告诉我们，法国计划让人民穿上一种可以将法国人与其他所有国家的人区别开来的服饰。

在宗教事务中，卢梭和罗伯斯庇尔都是先知。对最高的存在、灵魂的善恶、国内的宗教、死后的嘉奖与惩罚等各种信仰，都被他们认为是文明社会的基础。市民必须意识到并惧怕用掌握的世俗权

力对其思想施以影响的、而且也是对秘密行为行使绝对确实审判的人。他们还必须相信，永恒的保佑就是对忠诚于人类与国家的嘉奖。尽管宗教审判对于道德的维持是必要的，但是“所谓的”解释的总结被认为是一种毒瘤，是要被渐渐地祛除的。纯正的福音(Gospel)宗教本来可能会符合这样的目的，但是，圣经故事及对它做了阐释——愚蠢的行为的蠢材们，已经使之变得不再可能了。所以，仍然存在自然宗教，它将遵守两条基本原则：一个是全能的主统治着整个宇宙；第二，未来生活的原则“来源于自然、理性和社会必要性”。对于邦纳罗蒂和罗伯斯庇尔来说，无神论与道德败坏、犬儒主义毫无二致。

“把道德与诚实当事儿，简直是昏聩”。在一份为罗伯斯庇尔的宗教政策辩护书中，邦纳罗蒂是这么说的，平等是“与神性符合的惟一的教义”。至于崇拜，他希望祭祀只局限于对社会契约的敬重、对平等之捍卫和某些公共节日的祭祀。他说：“宗教的教义必须容忍社会秩序，……祭祀应该成为法定的一部分。”

这就是理想中的古代的“城邦国家”。

更广义上的教育，是创造、维护新共和国那种精神共同体最有效的、实际上也是决定性的要因，所以，共和国是授予青少年训育的惟一的法官。青少年的教育已经不能放任地交给“排他的利己的家族体制”，“家族内的教育实施的越多，只会带来越强的父权制”。“委员会理解的社会秩序中，祖国独占了人们的心灵，从生到死，始终不渝。”这虽然不是《爱弥尔》中的卢梭，但是，却是最纯粹的卢梭。

对祖国的爱，必须成为最重要的激情。立法者利用教育可以使受教育者的所有对家庭、亲属的爱恋从属于这种激情。只要浸透了“与国家原则相符合的感情，他们就会习惯于把国家当作所有的女子——他们见到过的每一位美女和完美的佳人，习惯于把他们的财

富、福利和欢乐归因于她的神圣的法律。永久地和她生活在一起。他们很快就会把自己的欢乐与他人的欢乐混杂在一起，排除私利的蔓延……”

教育应该消除所有贪婪的本能以及对高贵的向往，完全地召唤实现人性的自然美德。它必须是国家的，与斯巴达教育模式一样，要促进身体的力量与敏捷、心灵的美德与精神的发展。男性与女性要严格地隔离。对女子的教育应该尽力消除她们卖弄风骚的习气，制止过早的性冲动，军事教育不仅是男青年的义务，也将形成一所公民权的学校。

教育制度将会受到一个“最重要地位上的最有功绩的人们”所组成的机构的监督，对教师将有一个特别的进修学院。

关于共和国的教育内容与所有的精神生活，邦纳罗蒂则强调余暇的固定制度。个人的余暇和不适当的余暇时间的利用，在他看来是精神共同体的最大敌人。余暇决不能被感官俘虏、受到刺激而“无聊”，但是，国家也决不能给人留下控制个人余暇时间的印象。“高明的立法者利用人们的自由选择，把人们的选择与国家决定的余闲的利用结合起来”。教育就采用这种策略。利用余暇的目的是“强化身体和灵魂”，“通过非强制的方式来堵死通往腐败的全部途径”，“让生命的每一分钟都释放出自己的魅力，发展美德之热忱，使得自己的国家成为每个公民最可爱的世俗居所”。

古代样式的爱国和半宗教的节日会有增加，人们利用节日来祭祀神灵，纪念伟大的人物和“社会系统所发生的奇迹”，纪念青年离乡入伍或凯旋归来，纪念杰出公民的逝世和其他的特别事件。这些节日可以激发人们的勇气和对于自由的热爱，激发人们痛恨腐败。将会有四种类别的经常性集会：主权权利会议、军事会议、教育训导会议或审查会议（或对美德的热爱会议）。最后一种会议，老人具有最大的决定力，是审察地方行政长官、青少年或死者品行

的会议。死者在这种会议上，将被判定是否具有公共的名誉。如果审定下来，是没有公共名誉价值的死者的话，后代将被禁止继承他们父亲的名誉。

结　　论

极权主义的民主，不是晚近才产生的现象，它处于西方传统的边缘，扎根于18世纪思想的共同体系之中。它作为可以视为同一趋势的法国革命过程的一种独特的延续，从那时起绵延不绝。所以，它是其中最古老的一种，它的起源比19世纪的模型要早，但是，它自己也不过是彼此前后相互持续了一百五十年之久的许多种极权民主理想的模式中的一种。

作为一个最终可以实现的、必然不可以避免和解决的一切的自然秩序（或者公意），是18世纪的思想。这个结果伴随着对现存社会蕴涵的结构不可容忍的敏锐的危机意识，产生了一种迄今为止政治领域中没有的意识形态，而且有种向着历史戏剧的结局继续前进的感觉。这种观念的陈述，在极权主义传统中找到了自己的表述。雅各宾专政的目的在于发动一场由美德来进行统治的运动，巴贝夫主义者一派则旨在实现人类平等的共产主义，后者更为有意识地在被前者忽视了的方面着手，两者都明确地呼吁他们决不会仅仅局限于实现18世纪的假设。他们是现代乌托邦主义的最早的两个版本，不仅留下了神话，而且经历了实践的教训，创建了一个生动的也是完整的传统。

极权主义民主很快就演变为一种高压政治和中央集权的政治模式，并不是因为它反对18世纪自由个人主义的价值，而是因为它最初对这些价值有过于完美的追求态度。它想使人类到达绝对的参照点，人类却并没有摆脱奴役。一切现存的传统、既有的机构和社会的设置都要推倒重来，重新塑造，惟一的目的就是为了保障人们

全部的权利和自由，把他们从一切束缚中解放出来。它遥望人的本质，剥掉了人们身上所有不包括在普遍人性中的属性。它把人性看成是自然秩序中的排除在一切集团和传统利益之外的惟一的要素。为了实现人类的本性，所有的差别和不平等都必须消灭。这样，人类权利的伦理观念很快就具备了平等主义社会理想特征。他们的理论强调的一切，都放在打破不平等的特权者的力点上，以及放在和普通人要绝对平等的方面。这么做，在处理社会阶级、地域社会、职业集团等群体时，要扫除一切的权力、忠诚与其中的权力核心。人民与国家之间的沟通要毫无障碍。不受到任何中间机构监督的国家权力是无限的，也意味着人民与国家之间这种特殊关系是完全一致。它既反对具有多种社会群体的多元性，也反对用人的自然性和经验主义导出的多元性。在雅各宾主义中，个人主义和集体主义似乎最后一次一起达到了不确定性的平衡。它是国家按照某一专有的和普遍一致模式，以重新培养出来的平等的人所组成的社会形式。然而，个人却是经济上独立的。他们就不可避免自由地服从控制着全部权力的国家。共产主义理论与巴贝夫主义已经论述了一切都被国有化的所有制下自由的实质，并运用公共权力来确保国家收入、实施严格的平均分配以及统一国民的思想。

人民要拥有主权。人类本质的观念暗含着这样一种假设：人们的意志必然在某些共同点上巧合、一致。于是，推出的结论是：全民投票或者民主的趋势将是必然的。人，是作为个体的人而不是团体、政党或阶级的人追求意志自由的。甚至议会也不是最高的权威，因为它也是一个具有自身利益的机构。体现人们纯粹的整体意志的惟一方式是让他们全体作为个体同时又表达意志。

不能奢望所有的人，尤其是那些处在特权位子上的人会很快地将自己的身份与一般类型的民众融合在一起。拥有无限权力的大众政权的国家的大部分人是非特权者，也就是那些最具有人类自身观念的人们，可以利用投票权——如果必需的话，.也可以利用直接的

暴力行动来颠覆少数特权者的权力。人民主权的概念的产生，与其说是给予所有人以发言权与参与政治的权利，倒不如说把人民的主权导向一种社会、政治及经济完全平等的信念。他们最后分析说，人民投票是可以看作公意的自我证明的行为。一旦开始发现大部分人的意志并不一定与普遍的人民意志相同，人民主权的概念就会显示出个体的自我来。这样，乍一看是一种民主主义的无限的人民主权的理想，很快地就演变成高压政治的模式。为了创造形成公意的条件，就必须全部消除扭曲地表达公意的要因，至少使这些要因不能产生影响。把人民从贵族、资产阶级以及一切既得利益者或既得利益的政党压制下解放出来，这样他们就必然能够表达他们必定要表达的意志。因此，这个任务就得在人民意志从正式表达到行动之前完成。这也意味着要做以下两件事情：形成打击反人民的分子的临时战争状态的氛围；努力对人民反复进行教育，直到他们能够自由地、积极地表达自己的意志为止。

在两种情况下，自由表达的人民的意志，会转化成为高度组织起来的忠实的信徒般的团队协力下的少数领袖人物头脑里的观念，即或是像得到雅各宾集团支持以革命统治的名义的公安委员会，或是被“平等主义者”支持的巴贝夫一派那样的秘密地下内阁的政府。在革命和战争的临时状态中，高压政治变成了很自然的措施。服从和以热烈的掌声来体现的全体一致通过的投票选举成了给予道德支持的高度责任。合法的革命暴力实施到这种自由表达意志状态的中止，一直持续到社会的和谐状态自动地取代战争状态为止。重要的事实是：雅各宾主义与巴贝夫主义的幸存者和继承者渐渐地认识到，革命对自由的打断，还没有随着罗伯斯庇尔的倒台而结束。在他们看来，革命尽管打破了旧世界，但是它将一直地继续下去，它不会在革命的目标完成之前停止。革命只要继续进行，战争状态也会继续持续下去。战争会一直持续到最后，那时候革命的先驱者们都会抛弃所有的对原来旧社会秩序的忠诚。他们接受后一代的委

托。严格地说，是为了拉开新世纪幸福的序幕，他们拥有行使必要的一切手段的自由。处于反对党的时期，他们进行破坏活动，即随意进行颠覆政府的恐怖的政治活动，发动革命。这些权利和无产阶级大革命的（临时）专政是同一事物的两个侧面。

于是，在18世纪结束之前，极端个人主义，以集团主义高压政治的模式完成了有次序的完整的循环。在世纪交替之前，极权主义民主所有的要因及其模式都已经出现了或形成了一个轮廓。在这种观点看来，19世纪的贡献则是从以极权主义民主的个人主义为前提的那种赤裸裸的集团主义理论中找到了它最终的归结。自然秩序——最初被认为是公意内在的绝对主义的规划所体现的主权在人民的决策之中；现在，它被一种认为是客观、科学的真实的理论所取代了。这个理论为人类遇到的所有问题，道德的、政治的、经济的、历史的和审美的，提供了一个有条理的、清晰的答案。不论是否被所有的人、大多数人或者少数人所认可，这个理论都被他们宣称是绝对合法的。

争取自然和理性的社会秩序的斗争，很快地被人们认为是客观的和非道德的历史力量之间的较量，而不是正义与非正义之间的冲突。这种趋势为19世纪政治和经济生活不断加强的中央集权化的趋势所证实。大规模的民众组织使得从整体的运动和抽象的趋势的角度来思考的政治变得更加容易了。没有什么比把社会本身固有的道德力量与自私发生矛盾的真正雅各宾的概念转化为马克思主义者的阶级利益理论更容易的事情了。雅各宾主义与马克思主义乌托邦的概念具有明显的相似性，历史必定要在它们之间得到终结。两者都认为自己的概念是强调完全的利益群体的和谐，而且并不依靠暴力来维持的，尽管要使用暴力——临时的专政来促成的。

作为一种破坏性的和始终的护卫力量，政治救世主义在1870年以后很快地在西欧消失了它自己的身影。巴黎公社之后，雅各宾主义传统的继承者放弃了暴力，开始采用合法的手段来争取权力。

他们进入了议会和政府，不同程度地融入了民主生活。现在革命精神在向东传播，直到它在俄国找到了天然的家园。在俄国，由于世世代代的压迫与早先农奴制度造成的阶级仇恨使得乌托邦主义获得了新的活力。它的形式也在新的环境中发生变化。但是，东欧并没有产生全新的思想与体制模式。极权主义民主的潮流在 19 世纪的西欧以及 20 世纪的东欧的盛衰、变迁，预期会成为这项研究后续的两卷的主要课题。

对思想渊源的追溯，为我们提供了某些关于普遍本质的结论。从这个审察中得出的最重要的结论是，囊括一切和解决一切的思想信念与自由是不相容的。这两个理想与植根于人类本性最深处的两种本能是相互呼应的，即对于拯救、自由的爱的渴望。想同时满足两者的期望，必然会导致如果不采取暴政或减轻暴政的程度的话——至少也是巨大的虚伪和自我欺骗，而这些都是极权主义民主的副产品。这是对救世主义者的诅咒：产生于人类最不朽的冲动将腐化为暴政的武器。一个个排他的信念不能容忍任何反对意见。它注定会觉得自己被无数的敌人包围，它们的信奉者永远都不会安安稳稳地过上正常的生活。那种危险的感觉使得他们产生了不断依靠恐怖来维持正统的需求。他们必须在公共会议或者投票场所进行感情示威活动，在人为制造的一致的帮助下，使得那些不是敌人的人成为好似热烈的追随者。根据定义的推理，建立在有优先权的集团概念基础上的政治救世主义必然会代替经验主义思维和自由批判主义。不论感官达到的证据是什么，这个集团概念都必须被接纳：不论那些偶然爬到最高位置的人如何自私和不完善，要承认他们必定永远是好的、绝对正确的，因为他们体现着纯粹的教义，是人民的政府；在人民民主的国家里，或者是普通的竞争、肯定自我以及反社会等各种本能不存在，或者是这样的劳动者的国家从这种定义上说是不会成为帝国主义的。

暂时的革命专政完全胜利之后，必然会产生一个完美、和谐、

自由的国家的假设透露出其术语上的矛盾。因为除了掌权者，人民自身的权利被剥夺的不正当性已经为历史全部证明了之外，还因为他们慢慢会认为自己是于社会没有用的累赘。在现代世界中，政治经济组织的中央集权形态不断地发展的事实，使原先期待国家会消亡的希望成了空想。极权主义的民主主义的根本含义，在于只要有对恐怖的反对或反抗，自由就不能存在，这就使得原来的自由的假设变得毫无意义了。只有当没有人反对或者出现不划一的时候，自由才会出现——换言之，当这种假设不再有效的时候。如果没有反抗压迫的权利和寻求差异的可能性，自由就毫无意义了。谬误的观念或者在这一点上的自欺欺人，就是 18 世纪人类理性主义观念——民主的极权。就连那人性中的非合理的要因及其“在生活中的各种各样的尝试”，也都是极其糟糕的事件，既是留下了不幸，也是暂时的失误，它们要及时地在救治的力量下，毫无例外地让位于整体的社会理性行为——那也就是基于非理性信念的倒错的观念。

然而，这个排他的王国同时解决一切极权主义民主理论，与自然和历史的教训并不一致的。自然和历史表明，文明是历史实践中形成的社会群体的存在，是社会努力演变成多元的结果，并非是单一的维度，也不存在着抽象的人类成就。

随着福利国家社会日益稳定，绝对论者和经验主义者对政治的态度之间的区别，就变得比资本主义社会的社会稳定与现实的社会主义社会稳定之间的区别更加重要。政治救世主义的独特魅力就是，如果我们撇开美国自由放任资本主义的现实重要性不谈的话，那么，它同样是发源于 18 世纪的信念，它不再是存在于社会稳定的假设之上，而是存在于它已经成为一种满足人们心灵深处的精神所需要的宗教。

历史学家或者政治学家影响力的时间是极其有限的，但是，他可以影响人们那些发展过程中所选择的观念态度。如同一个精神分析医生通过让病人意识到自己的潜意识来进行治疗那样，社会分析

家可以批判那种呼吁实行极权主义民主欲望的宣传，也就是批判要在一个完全和谐的国家内最终解决所有矛盾和冲突的幻想。有人认为极权民主主义是严酷的，但是必要的。他们把想象中的人类社会、人类生命永远不能到达的稳定状态作为真理来追求，把立足于这个真理来营造基地作为自己的任务。这种虚构的稳定是由监狱提供的安全的别称，它的追求，在某种意义上可能是软弱的、懒惰的和缺乏能力的，所谓的人生是永远的，就是因为人们决不能正视现实，是因为他们看不到不可能最终解决的危机那样事实的证据。人们努力在不断地在试错中前进，除了这种试错的方法之外，没有更加好的道路。

这项研究表明，自由的问题不可分割地与经济问题相互纠缠在一起，18世纪自然秩序的思想，最初避开了有计划的理性的经济秩序问题，这样，与它的社会稳定的基本前提是否能匹配?，然而它只是在与社会稳定的假设联姻之后，才会威胁了自由。那么，我们是否因此就得出结论，在维护社会稳定的经济集中的体制中一定会排斥精神自由呢？这是一个描述经济集中过程的最重要的课题。拙著并不打算回答这个问题。只是单独指出，没有任何救世主义信念的逻辑，也就不会有自发发生客观的发展。在这些发展中，庄严的祭祀履行的是排他的救世主义宗教。比如在经济的中央集权化过程（不过是作为缓和局面的一种社会保障）是不可避免的，即使如此，社会分析的学者进行一些分析，使人们意识到其危险性也是非常重要的。这可能会遏止其客观发展的效果。

释　　言

(原著的注释部分和现今的学术著作的惯例——书名用斜体标出的做法相反，对文献的著者用斜体标出，而书名却不用斜体标出，译出时保留了这一原书的特征。——译者)

绪　　论

(a) 民主主义的两种类型——自由主义的民主主义与极权主义的民主主义

关于这项研究工作的主题，未曾有过特别的或者系统的论著，迄今为止的各种评论都是既没有对这个主题做过理论性的论述，也没有对我在这里称做极权主义的民主主义的倾向的出现及发展做过历史性的真实的调查。对这种倾向的最敏锐的理解以及它的诞生可以作为一种重要标志——我们称之为早期的预言著作的亚历克西·托克维尔（Alexis de Tocquevell）的著作中发现一些线索。本书的书名用词源自《论美国的民主》（**De la Democratie en Amérique, 4ᵉᵐᵉ prtie, ch. vi, Œuvres Complètes, Paris 1864, Vol. Ⅲ, p. 519**）。与之相关的参考文献，可以参见梅耶的著作《法兰西政治思想：从革命到第四共和国》（J. P. ***Mayer***, **Political Thought in France from the Revolution to the Fourth Republic, London 1949**）、《平民时代的预言：托克维尔的一项研究》（**Prophet of the Mass Age, A study of Alexis de**

Tocqueville, London 1939)。那个伟大的思想家—— 亚历克西•托克维尔被表面现象所迷惑，并且正如他自己坦承的，他还不能对这一现象——极权主义的民主主义的倾向作出系统的解释。接下来重要的工作是清晰地区分这一课题的不同方面，证实托克维尔预见到的或没有预见到的。这位《论美国的民主》的作者实证了国家权力的稳步地强化和人人平等的中央集权体制的形成和发展。在他看来，这两者的相互融合会产生一个令人恐惧的怪物，它会耗尽所有的处在这两者中间的权力，并且把富有独立人格精神的个人变成没有独立主见、丧失思考能力的那种国家雇佣者和追随者。他认为这种趋势是一个客观的、不可避免的历史过程。我们必须把这种趋势发展的客观特征同救世主义的民主主义——把极权看成一种教义的意识形态——清晰地加以区分，后者是要追求完美的平等权利、国家所有制、统一的思想和道德规范体系以及人人享受精神自由解放。然而，这样的局限，不仅存在于托克维尔的著述中，对阿克顿（Lord Acton）来说也是同样的，平等的权利和特权是不可能两立而融和在一起的，也就如他与尼布（Reinhold Neibuhr）所说，在我们的时代，社会的安全排斥了自由。但是，也有一个相反的关于平等的观点，汤尼（R. H. Tawney）在他的著作《平等》（Equality, London 1931）中有所表述。下面我们的视线要再一次回到问题的结论上来。

当我们言及民主主义和中央集权制度这两种事物相互共存的时候，我们的着重点不在于他们的纯度，这个时候我们往往用“中央集权模式的民主主义的趋势”一词，这意味着，直到俄国革命以前，“中央集权模式的民主主义”还不是一种持久的政治，而仅仅作为一种意识形态的潮流，这种思潮在法国大革命中诞生，并且随着革命起义运动的推进日益增强。1871年的巴黎公社就是一个明显的例证。还有，存在着的高层次的中央集权模式的民主主义政治体制将逐步分裂，或消亡或净化。这一过程不仅贯串于整个19世

纪，而且也会延续到20世纪，直到一个确实的人人能够享有平等的选举权的政治体制在我们这个时代得到最终的确立。这里要再次重申的是，从正统的观点看来，所谓民主、自由是源自法国大革命前的启蒙思想运动，并在革命实践中得到很大的发展。然而，直到19世纪的最后三十多年里，法国、英国以及世界的其他地方，伴随着公民个人自由的获得、平等权利和普选制度的确立，民主、自由的体制才得以最终建立。这场运动的真实及其重要的分界线，现在，我们将在结论中详细地加以阐述——它在政治上仍然处于绝对主义和经验主义之间。从这一角度出发，例如社会民主党人，不管他们在经济领域内对马克思主义或社会主义的信仰有多么真诚，在政治与思想领域内，他们都坚决地反对共产主义，就像他们反对资本主义的保守派与自由派一样。尽管在这之前，社会民主党人以及他们的盟友或许都认为自己同共产主义者的观点是一致的。这也正是中央集权模式的民主主义体制的或削弱、或净化的结果，而且这种趋势还将继续下去。

逻辑实证主义者的著作，首先可以举出以下的几种：罗塞尔的《实践和理论上的布尔什维克主义》（**Bertrand Russell, The Practice and Theory of Bolshevism, London 1949**）和《哲学与政治》（**Philosophy and Politics, London** 1947）。波普尔的《开放社会及其敌人》（K. R. **Popper, The Open Society and its Enemies, London 1945**）。以上的著述，尽管以历史学、心理学科或社会学科的标准来衡量不算显赫，然而都内含了丰富的哲理。

19世纪末的法国学者爱斯宾纳（Alfred Espinas）最先在《社会哲学》（**La philosophie sociale du XVIIIème siecle et la Révolution, Paris** 1898）中论述巴贝夫主义的共产主义思想与逻辑论证，遗憾的是与早先的人们对18世纪共产主义哲学和革命运动所关心的一样，他也只是关注其中的一个方面，即共产主义者的基本方面——财产的集体所有制。他无视或者说是忽略了分析与18世纪的哲学和革

命相联系的他们的政治观点。他也没有能够揭示各种不同的要因是怎样结合成内部统一和谐的极权主义体系的。我们必须指出这一缺陷。

晚近出现的更多的著作中，可以发现很多或多或少与我们涉及的主题有直接联系的激进观点。例如，卡尔的著作《苏维埃对西方世界的影响》（***E. H. Carl*, The Soviet Impact on the Western World, London** 1946）、《关于革命的研究》（**Studies in Revolution, London 1950)**。他的著述使人强烈感受到西方近代史上革命思潮的连续性。还有阿莱维的著作《那个时代专制主义》、《社会冲突研究》（***Elie Halevy*, L' Ere des tyrannies, Etudes sur le socialisme et la guerre, Paris** 1938）、以及《社会主义的历史》（**Histoire du socialisme, Paris** 1948）。他的著作强化了在社会主义运动中自由和极权主义者的发展趋势之间的紧张程度这一问题。曼海姆的《意识形态与乌托邦》（***Karl Mannheim*, Ideology and Utopia, London** 1936）是理论与革命运动形态研究的一部重要文献。而约维尔（Bertrand de Jouverel）在他的《论历史的自然成长》（***Du Pouvoir*, Histoire naturelle de sa croissance, Genève** 1945）中，作为托克维尔精神的继承者，敏锐地意识到国家权力的增长是一种不可避免的趋势。拉斯基（H. J. Laski）在《我们时代革命的倒影》（**Reflecyions on the Revolution of our Time, London** 1943）、《信仰、原理和文明》（**Faith, Reason, and Civilization, London** 1944）对这种趋势的过程做了间接的叙述。布勃《乌托邦的历程》（***Martin Buber*, Paths in Utopia, London** 1949），沃拉斯的《政治的人性》（***Graham Wallas*, Human Natue in Politics, London** 1948）以及尼布尔（Reinhild Niebuhr）的多彩的著述都对这个课题作了间接的阐述。

一些学者认为以斯图亚特•穆勒（J. Stuart Mill）的理论为依据必然能说明自由与极权主义者的行为之间的矛盾。如穆勒在《论自由与代议制政府建立的要因》（On Liberty and Considsrations on

Repersentative Government, ed. R. B. MacCallum, Oxford 1946）中如是说："个体公民与政府必须最大限度发挥各自的作用。没有任何事物有着绝对的确定性，但是，我们可以确信为了人们生活的目的，具有充分的明确性。""当人类还不是那么完美无缺的时，存在不同的观点是有利的，也是不可避免的。生活也是同样如此，也应该存在不同的方式。所以，自由领域应该具有多种品格，如何善待人等等。任何人都有选择自己认为适合自己的生存方式的自由，当他作出这种选择的时候，人们应该尊重他的选择。总之，私人的事情基本上不与他人相关时，个性就应该得到尊重和保护，人们通常认为这样做是合理的。不是个人自己的特征而是社会大多数人的传统和风俗对人的品行的塑造起着引导和决定性的作用。如果哪个地方缺乏使人感到幸福的基本要素，那么，这个地方也就缺少个人与社会进步的基本要素"。"没有任何一个明智的人认为他的智慧的获得是源自这种方式之外，人们的才智、能力的开拓也不外乎通过这种方式"。

（b）18世纪政治救世主义的起源与分裂

人们即将很快地认识到，为了取得这项课题研究的成功，许多杰出的独立思想家作出了一系列紧密连贯却又一点也不得要领的三段论的推理，尽管如此，这种推理与思考和感觉的本身相比，还是次要得多。还有，在这种前后因果的联系中，不同的思考方式和有着不同顺序的思想观念内涵的紧密融合的重要性依然不能与思想观念本身的扩散和隔阂相比。而且，这种逻辑推理方式的重要性与他们形成意识形态的方式，即普通人的思考和感觉——诸如知识分子、画家、小职员以及其他类似阶层的人们的思考和感觉相比，更是远远不如。正是这些人形成了日后雅各宾党派的基本骨干。

没有任何人对思想观念的分析能在细致和清晰程度上超过阿莱维的著作《理性激进主义的发展》（**The Growth of Philosophical Radi-**

calism, London 1949)，也没有人能够在典雅和才智上超过维莱（Basil Willey）和他的著作《18世纪的背景》（**Eighteenth century Background, Cambridge** 1940），此书对思想观念的相互依存作了出色的分析。也没有人能够在见解的深刻程度上超过卡西尔（Ernst Cassirer）和他的《启蒙哲学》（**Die Philosophie der Aufklarung, Tubingen** 1932），卡西尔对思想观念分析时所采用的是与众不同的方法。但是、他们中也没有一个人，像贝克尔的《18世纪哲学家的天城》（***Carl Becker*****, The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers, New Haven** 1932）那样，成功、深刻地领悟到思想的流程中以及在意识咒符影响下的人们行为的节奏和步骤。以前托克维尔的《旧制度与大革命》（***A. de Tocqueville*****, L' ancien régime et·la Révolution, Paris** 1859）、泰纳的《现代法国的起源》（***Hypolite Taina*****, Les Origines de la France Contemporaina, Vol. I, L' ancien regime, Paris** 1876）和莫尼特的《理性的起源与法国大革命》、《法国的思想》（***Daniel Mornet*****, Les Origines Intellectuwilles de la Révolution Francaise, Paris 1933；La Pensée françgise au XVIIIème siècle, Paris 1926**）等等，都没有能成功地分析、阐释这一点——思想的流程中以及在意识咒符影响下的人们行为的节奏和步骤。但是，尽管贝克尔做了许多分析、统计数据的工作，描述思想观念的扩散和隔阂，但是，他的工作今天看来只是十足的按照机械程序而已，甚至去节录那些日记片段。萨格纳克借助了莫尼特著作打下的厚实的基础，在他的《法国近代社会的形成》（***Philippe Sagnac*****, La Formation de la societe Fracaise modene Paris 1945**）中追溯"权利的源泉"，无疑也是重要的贡献。另外，叙述18世纪整体政治意识的著作及其作者中，应该提及的和应该受到尊敬的有：亨利·塞的两部重要著作《法国政治思想的革命》和《法国社会的经济学》、罗斯坦的《法国大革命的先驱》、马丁的《18世纪法国思想的解放》和洛克奎的《法国大革命前的思想家》（***Henri Sée*****, L' évolution de la pensée politique en France au XVIIIème**

siecle, Paris 1925; La Farance économique et sociale au XVIIIème siecle, Paris 1933; *Marius Roustan*, The Pioneers of the French Revolution, London 1926; *Kingsley Martin*, French Liberal Thought in the Eighteenth Century, London 1929; *Felix Rocquan*, L' Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789, Paris 1878)。在这个课题的研究中，当我们言及"18世纪哲学"、"18世纪的哲学家"等概念及使用这些概念时，我们不得不提起这些概念的用词。当然，这些用词不会将整个18世纪的不同国家、不同学派和不同时期的思想家混淆起来。如果不带有排他似的偏见的话，我们首先关注的还是法国的哲学；其次是进入18世纪以后那半个世纪中的人们。从更加狭义的视野出发，我们关注的是那些形成革命基调、革命精神的人们，还有在我们看来确实值得关注的那些代表了18世纪的人们。当然，如果把孟德斯鸠和摩莱里同等对待也是不妥当的，也不能把卢梭和西耶斯同样处理。不用说，这里暗示的保守派，在18世纪思想界中，他们既反对教条主义的每一个主张，也反对经验主义者所仰赖的事实。所举的莫尼特的著作，甚至卡克松的《孟德斯鸠和法国的宪政问题》（***E. Carcassonne*, Montesquieu et le problème de la Constitution Francaise au XVIIIème siècle, Paris 1927**）都试图去修订泰纳与18世纪的其他思想家所描绘的得到广泛认同的却又是被歪曲的事实，并开始试图减轻对那个时代的研究者关于事实的意识和经验价值的依赖。但是，卡克松自己也承认：我越是接近法国革命，越多的是作出那种盛行的论断，即使不是全部——严格地讲是政治领域，将变得更加抽象和武断。试图恢复法国宪政传统的改革呼声，正如英国早年称作的真实的国家惯例（不成文的宪政惯例）一样，已经让位于那种建立在抽象而且又不完整的意识形态之上的绝对主义者们的主张了。他们要进行彻底的、不妥协的革命。这与新的社会力量的形成有很大的关系。根据马蒂埃的《法国大革命》（***Albert Mathiez*, La Révolution Francaise, Paris** 1922）和勒菲弗尔的《1789年》

(*Georges Lefebvre*, *Quater vingt neuf*, Paris 1939) 的叙述，18 世纪初期及法国大革命的前夕，特别是在法国贵族革命时期，这些新的社会力量比法国革命中的第三等级的人们要先登上舞台，法国的贵族们企图重新夺回他们作为政府的合作者的旧时地位，或者希望得到类似于英国资产阶级与新贵族式的联手的政府中的那种贵族地位。因此他们自然地从内心反对法国宪政的传统（成文法的传统，而这就要依托革命）。他们认为这种传统是被王政绝对主义所败坏的（也可以参照前揭萨格纳克的《法国近代社会的形成》等）。上升时期的中产阶级并没有对这一传统表现出特别的尊重，他们也没有任何理由对此有着怀旧的情感。因此资产阶级的主张是建立在绝对的抽象的自然体系和平等的自然权利的原则的基础之上的，而不是讲究自由类型的廓清、权力的分配（由贵族组成了上议院）以及考虑限制王室、贵族专制暴政的安全措施。从历史和社会的角度来看，18 世纪下半叶的知识分子为人权、平等和民主奋斗的历史就是这一过程的见证。进一步考虑的话，如果一个思潮的重要性被人们以其历史影响为标准而能预见的话，那么，绝对论者就会赢得历史，他们的典型代表人物广为人知，并且直到今天他们仍然被认为是那个时代最受人尊敬的思想家——不管是出版物的数量，还是杰出著述被援引的数量以及个人能吸引到的来自反对阵营的批评数量都是如此。正如莫尼特（Mornet）所说，教士为自己的教义的辩护，没有把这个世纪的后五十年计算在内参照前揭书（**Carcassonne, pp. 616 f, 669; Mathiez, pp. 18ff; Lefebvre, pp. 36 ff; Mornet, Pensee, pp. 98 ff, 150—216; Origines, pp. 205—266, 469 ff**）。

尽管已有了许多关于 18 世纪社会思潮的研究成果，但是它们中间大多数是追溯社会主义思潮的源头的。爱斯宾纳的著作就是一个明显的例子。他把 18 世纪的社会哲学看做是社会主义，看做实质上的共产主义的先兆，而不是单纯的哲学。这里所强调的悖论和他的主张是根本不同的。而利克勃根的《社会主义论》（*Andre*

Lichenberger, Le socialism au XVIII ͤᵐᵉ I siècle, Paris 1898）就是一个费尽心血和艰辛收集线索和进行综合的有名例证。他的结论和爱斯宾纳不同，可归于同一类型的著作，还有莱雷的《法国社会思想史：孟德斯鸠到卢梭》（***Maxime Leroy*, Histoire des idees sociales en France, de Montesquieu juqu' a Robespierre, Paris 1946**）和拉斯基的《法国大革命中的社会主义者的传统》（***H. J. Laski*, The Socialist Tradition in the French Revolution, London 1930**）。拉斯基的另一部著作《欧洲自由主义的崛起》（**Rise of Eropean Liberalism, London 1936**），对论述自由主义与私人财产保护之间的关系理论的变迁的研究是一个重要的贡献。比厄的《重农主义研究》3（***Max Beer*, An Enquiry into Physiocracy, London 1939**），与盖特和李斯特的《经济学说的历史》（***Chriles Gide and Chrles Rist*, A History of Economic Doctrines, London 1948**）一样，他们感兴趣的是重农主义，因为他们对经济学说本身感兴趣。所以，一个关于理论与运动的更加综合的研究就变得非常必要了。

与上述相似的比较可取的研究成了一种关于自由主义者对革命反应的研究了。比如，有斯坦尔、贡斯当的《1793年与雅各宾恐怖专政》（***Mme de Stael and Benjamin Constant*, 1793 and Jacobin Terrorirt dictatorship**），他们文章的主要观点，可以参阅戴忒弗的文章（***A. Passerin d' Entèves*, in the Cambrige Journal, Vol. I, 1947**）。例如，持反对革命意识形态立场的人，伯克（Burke）、梅斯特尔（Joseph de Maistre）、勃纳尔特（Bonald）、根茨（Gentz）、穆勒（Muller）以及其他人也做过大量研究，其中有拉斯基的《现代国家的权威》（Authority in the Modern State, 1919）。拉斯基认为，即使不对恐怖的整体进行谴责，自由就等于没有对恐怖发出反应。以上这些研究者从反对革命的意识形态所做的反驳都被人们忽视了。米歇尔的主要著作《意识形态：大革命后社会政治学说的批评史》（***Henry Michel*, L' idée de l' état, Essai Critique sur l' histoire des the-**

ories sociales et plitiques la Révolution, Paris 1869)，在这个领域是一部经典，是独一无二的。

(c) 右翼极权主义和左翼极权主义

关于18世纪"左派"或"激进分子"的概念的分析，将在下一章中进行。这一课题将深远地涉及到以后两个时期，乃至关系到我们今天所处的时代。关于右翼极权主义意识形态的研究，有梅尼克的《世界大战与民族国家：德国民族国家起源研究》（***Friedrich Meinecke*, Weltburgertum und Nationalstaat, Studien zer Genesis des dutschen Nationgaltaates, München und Berlin, *1915***）、奥克希特的《当代欧洲的社会政治学说》（***Michael Oakeshott*, The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe, Cambrige 1929**）、雷蒙 阿隆的《反抗暴政的人类》（***Raymond Aron*, L' homme coytre les tyrans, Paris 1946**）和施米特的两部著作《霍布斯国家学说中的利维坦》（***Carl Schmitt*, Der Leyiathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eins polituschen Symbols, Hamburg 1938**）《从现代主权思想的兴起至无产者的阶级斗争》（**Die Diktatur von den Anfängen des mosernen Souveränitä tsegedankens bis zum proletarischen Klassenkampt, München und Leipzig, 1921**）。施米特是民族社会主义法哲学的主要撰稿人。

提起右翼极权主义和左翼极权主义之间的关系，总不得不提及霍布斯及其理论。我们能把他作为右翼极权主义或左翼极权主义"之父"吗？或者把他作为这两者的共同源头，在我们看来答案应该是否定的。他的理论要点——国家这个象征着邪恶的怪兽仅仅是一个静止的逻辑框架，丝毫不具备什么能动的要因。在他的理论中，国家只是专政的产物，而缺乏那种极权主义的体系。现在，所有的极权主义体制都有程度不同地把自己理想化、完美化的倾向。

不管这种理想化、完美化的倾向是指向客观的最高价值——国家或人类，还是指向本质上的个人主义——通过平等权利的获得来寻求人类的自由和幸福。换言之，通过一个统一又排他的社会模式，实际的具体的人将隶属于他的“必然”的状态和形象。这并不意味着在讨论这些状态时，这两种指向的趋势整体上与霍布斯思想没有关系。

右翼极权主义者与霍布斯主义者的共同点是：他们对人性的判断是雷同的，他们认为人性是卑贱的，甚至是愤世嫉俗的。至少他们对人性发展趋势的估计是相同的，所以使得他们把命中注定把奇里斯马效应的领袖人物与大众区分开来。霍布斯主义与左翼极权主义之间有着更加复杂、敏感而又姻亲关系。霍布斯的思维方式带有一种特殊的偏好，如果有人想使用这种表达方式的话，那就是一种“借助概念的思维”。当霍布斯要求人们放弃自己的所有权利而屈从于国家的时候，他不仅要求剥夺个人的反抗压迫的真正的权利，而且认为连反抗政府压迫的可能性都要剥夺。他暗示说，之所以要这么做，是因为鉴于这样一个前提，即在一个国家里，实现个人所有权利以及不公平的压迫是不可能的，也是不能想象的。如果以上的情况不幸地发生了，那么国家将不再是个国家了。那就是“背叛”这个词的定义所表达的背叛行为失败了；如果背叛行为成功了的话，那么，背叛也不是什么背叛了。而卢梭设想的国家是绝对不可能反对它的人民的，因为正如个人不可能任意对自己的肢体加以伤害那样，国家并没有比这更多的理由来这么做。在自然状态中，没有因就不会有果。卢梭心中的统治体制只是在于它的本质，即它应该是这样的事实。这些观点与霍布斯主义者所主张的借助概念的思维方式是有直接联系的地方的，这也正如某种教义一样——一个无产阶级专政的国家，假如光通过概念来分析的话，它是不会成为侵略和压迫的邪恶帝国的。

导致产生霍布斯这种令人吃惊的教义的另一个原因，是出自他

们对社会秩序的预言：一旦社会秩序的关键环节稍微有所松懈的话，那么，所有旨在制止无政府主义的举措都将会被破坏。对于霍布斯来说，甚至以维持秩序为己任的国家统治遭受任何损害都是痛苦的，同无政府主义所带来的无休无止的悲惨和压抑相比，利维坦是最高级形式的自由——自由意味着安全。这是霍布斯思维方式的第二个特征，也是与左翼极权主义分子的思想方法一致的。这就是要排除肯定与否定之间的任何模糊的东西；也如在黑色与白色之间排除两者混杂的颜色，也是在“是”与“不是”之间排除被混淆的数量。于是这里存在的是一个充满秩序的世界，也存在一个完全充斥着对立、动乱的世界——资产阶级的世界与无产阶级的世界。

关于两者的不同。当一个人停下来思考他自己是什么的时候，或者思考他曾经是什么的时候，他就马上成为自己的对立面了。在这两者中间，其结果将是战争。自然状态下，霍布斯的战争就像在政府解体过程中发生的动乱一样，是任何一个人反对另外一个人的战争，而不是两种集团之间的战争。现代左翼极权主义者认为，战争就是两种敌对力量之间的斗争。他们认为一个极端重要的前提条件，就是动乱的状态被内部和谐一致的、充满秩序的状态所取代。而对于右翼极权主义来说，除了他们的理想化的假设之外，它同霍布斯主义存在两个或者更多的分歧。它尊敬由种族、国家的特征—风俗、人文历史相互融合组成的民族精神。这种要因同霍布斯单纯的逻辑和机械结构在本质上是不同的。现代右翼极权主义与霍布斯主义的第二个分歧在于：右翼极权主义在一个统一的模式指引下，借助于集体情感的影响，来号召人民群众的参与，而不是像霍布斯主义那样仅仅把人民群众看做是随机的、不确定的因素。这使右翼极权主义不仅能对霍布斯主义保持一种优势，而且对那些法国大革命后，在法、德两国出现的反革命学说和思潮也拥有持续的优势(现代极权主义的思潮尽管非常凶暴，但他们几乎不被人们认为是反革命的)。恰巧在法国维希政权统治时期，他们极力宣扬独裁主

义的政权形式。这种独裁的统治形式是基于一种假定的神权统治、历史上的家长制、国家精神，有时甚至提出把“是什么”等同于“应该是什么”的形而上的历史逻辑主义。在这类教义中，人民群众根本就没有其自身的地位。霍布斯的学说，参照他的《利维坦》（**Thomas Hobbes, Leviathan, ed. Oakeshott, Oxford, 1946, pp. 21, 38, 60, 63 ff, chs. xii–xv, xvii, xviii**）。

（d）世俗的救世主义与宗教的救世信仰

可以参照以下著述：特洛尔茨的《基督教的教义的社会性》（**Ernest Troeltsch, Teachings of the Christian Churches, London 1931**）、阿尔法特莱的《拉丁异教徒的伦理思想》（**Paul Alphandery, Les idées morales chez les hétérodoxes Latins au debut du XIIIème siècle, Paris 1903**）、本茨的《宗教精神：弗朗西斯派宗教改革的教义及其历史》（**Ernst Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichts theologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934**）、格里纳曼的《中世纪的宗教活动》（**Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1935**）和拙著《12、13世纪清教徒运动展示的宗教、社会、政治领域的关于贫困的教义》（**J. L. Talmon, The Doctrine of Poverty in its religious, social and political aspects as illustrated by some movements of the twelfth and thirteenth centuries. Ph. D. Thesis, University of London 1943**）。

清教徒革命所带来的一系列问题：困境、自相矛盾和陷于停滞等等，与法国大革命雅各宾派专政时期所表现出来的问题及其结果有惊人的相似之处。在这里仅举一项与本研究主题直接有关的内容：同其他党派或者团体一样，清教徒革命所奉行的最重要的原则、宗旨：相信建立一个基于人人享有自由选举权的议会之上的宪政体制——如果不是一种完全绝对的人民主权的话。良知、美德和宽容的自由等的重要性并不比革命的最高价值要低。对所有的人来

说，很明显，一个自由民主选举的国会将展现出反宗教的自由。因此，“让人民拥有言论的权利”，就自然而然地被两项事物所取代。一方面，是旨在确保自由民主的正常的神圣的政府和国会，人们必须接受它所做的决定，并把其作为最终的定论；另一方面，是根据权力所强加的良知的自由。民主政体的合法性不再是判断的最高标准，取代它的是令人难以理解的、难以界定的“神圣、美德、长处”等特性，而这又是惟一能够断定它们自身最终的“神圣性”的要素。现在“神圣的”统治的信仰者们是那些热情地极力宣扬人权和实行民主统治的人。走出困境的方式不仅仅是思考人的“突然的”状态，不幸的是，我们一直是这么考虑人的，即，还要考虑人的“应该的状态”。真正的坏人也就是那些脱离了人之所以为人的标准，丧失了人性特征的人。你无法容忍那些拒绝宽容他人的人，那些反革命分子，当然，首先不能容忍罗马天主教的教徒。

参照以下的著作：泰纳的《17世纪英国的宪政冲突：1603－1689》（***J. R. Tanner*****, English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603－1689, Cambridge 1928**）、卡廷的《最初两个斯图亚特王室和清教徒革命：1603－1660》（**S. R. Gardiner, First Two Stuarts and the Puritan Revolution, 1603－1660, London 1874**）、高克的《政治思想在英格兰：从培根到哈利法克斯》（***G. P. Gooch*****, Thought in England from Bacon to Halifax, London 1915**）、以及同一主题的《17世纪英国的民主思潮》（**English Democratic Ideas in the Seventeenth Century, ed. H. J. Laski, Cambridge 1927**）。关于社会陷于停滞的研究参见：彼特格斯基的《英国内战中的左翼民主派》（***David W. Petegorsky*****, Left Wing Democracy in the English Civil War, Longdon 1949**）。哈勒和戴维斯的《平均主义者的地域》（***William Haller and Godfrey Davies*****, The Leveller Tracts, 1647－1653, New York 1944**）和沃德霍斯的《清教徒主义和自由——克拉克的手稿中的军队论争》（***A. S. P. Woodhouse*****, Puritanism and Liberty, being the Army Debates from the**

Clarke Manuscripts, London 1950)。

(e) 各种方法的问题

参照（b）“18世纪政治救世主义的起源与分裂”的注释。

第一篇 18世纪政治救世主义的起源

第一章 自然法则——基本前提

(a) 单一的原理

摩莱里的《自然法典》（***Morelly*, Code de la Nature, E. Dolléans, Paris 1910**，全名是“自然法典或自然规律的真实精神”——译者)，前言、关于违背自然法典论述，pp. 5, 7, 9；叙述邪恶的最后不可能，p. 14；鼓吹理性、无意识，p. 12, 13；全书概要，p. 63。根据《自然法典》编者的导言所述，这部著作也就是摩莱里全部的著述，以后他不再有过什么著作出现。哈泼（La Harpe）曾经著书反驳此书是狄德罗所著的流言。摩莱里早年（1753年）还写过题为《巴西莱特》（La Basiliade）的诗，歌颂共产主义的乌托邦幻想（这是一部译自印度英雄史诗的诗歌，全名为“浮岛的毁灭或著名的皮尔派的巴西莱特”——译者)。达根松（Marquis d' Argenson）在那时担任法国外交部长（1774－1777)，他以与众不同的观点来评述《自然法典》，把它叫做“众书中的书”，认为主要比孟德斯鸠的《论法的精神》（Espirit des Lios）要更为出色。另外，下面这些文献中也为摩莱里留下了一席之地：《剑桥近代史》（**Cambrige Modern History, Vol. VIII, pp. 33, 16**)。前揭马丁的《18世纪法国思想的解放》（Kiggsley Martin, pp. 242 ff）和莱克坦伯根的《论社会主义》（***Andre Lichtenberger*, Le Socialisme au XVII-**

I[ème] siècle, pp. 104－128)。

爱尔维修的《论精神》(*C. A. Helvetius*, De l' Esprit, Discours Ⅱ, ch. xvii, Œuvres Complètes d' Helvetius, Paris 1795, Vol. Ⅰ, pp. 314 ff, 323)、《论人及其智力和教育》(De l' Homme, Section Ⅳ, ch. xiv, Œuvres, Vol. Ⅲ, pp. 348 ff; Section Ⅷ, ch. xxvi, Œuvres Ⅳ, p. 199 f; Section Ⅹ, ch. vii, Œuvres, Ⅳ, pp. 354 ff)。关于爱尔维修，可以参见凯姆的《爱尔维修》(*Albert Keim*, Helvetius, sa vie et son oeuvre, Paris 1907)。关于爱尔维修的对功利主义的贡献，参照阿列维的《哲学激进主义的兴起》(*Elie Halevy*, Growth of Philosophical Radicalism, pp. 3, 4, 18)。关于唯物主义，见普列汉诺夫《唯物主义的历史》(*G. V. Plekhanov*, Essays in the History of Materialism, London 1934, pp. 79－164)及其相关的著述《唯物主义的辩解：历史一元论的发展》(*In Defence of Materialism*, the development of the Monist view of history, London 1947, pp. 27 ff)。关于爱尔维修的伦理思想，有圭雷的《修道院长马布利：政治伦理、雅各宾清教徒的道德教义、共和政体的发展》(V. I. *Guerrier*, L' Abbé de Mably, moraliste et politique, Etude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain, et sur le development de l' esprit républicain au XVIII[ème] siècle, Paris 1886, pp. 20 ff)。

霍尔巴赫的著作《自然体系》(*P. H. D. Holbach*, Système de la nature ed. Diderot, Paris 1821; preface, Vol. Ⅰ, ch. i, p. 13; ch. iv, pp. 58 ff; ch. v, p. 72 f; ch. xii, pp. 267 ff;)。《社会体系：政治伦理的自然原则》(Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique)。《政府与风俗的功能》(De L' influence du gouvernement sur les moeurs, London 1774; Vol. Ⅱ ch. ii, p. 35; ch. v, p. 64 f; Vol. Ⅰ, ch. ii, pp. 19 ff, 29; Vol. Ⅲ, ch. xii, pp. 151 ff)。关于霍尔巴赫研究，参照：维克瓦的《男爵霍尔巴赫》(*W. H. Wickwar*, Baron d; Holbach, London 1935)、普列汉诺夫，前揭书

(*Plekhanov*, op. cit, pp. 3－75; pp. 27 ff)、莱翁《霍尔巴赫的政治思想·法国大革命编年史》(*H. Lion*, Les idées politiques et Holbath, Annales Histriques de la Révilution Fran? aise, 1924, Jan., pp. 42－63, July, pp. 27 ff)、沙比尼《政治理论的历史》(言及爱尔维修和霍尔巴赫) (*G. H. Sabine*, A History of Political Theory, London 1937, pp. 563 ff) 和前揭马丁的著作 (pp. 178 ff)。

马布利《论法制与法的原则》(*Gabriel Bonnot de Mably*, De la Legislation ou principes des Lois, Lausanne 1777, Vol. Ⅰ, p. 43);《向哲学家经济学家提出的问题——对建立自然秩序基础上的政治社会的疑问》(Doutes proposes aux philosophes economistes sur I' ordre naturel et essentiel des societes politiques, Kell 1789, pp. 2 ff);《历史研究》(De I' Etude de I' histoire, Mestreicht 1778, pp. 20 f137, 302);《国民的法与责任》(Les Drois et les Devoirs du citoyen, Kell 1789, 143);《佛欣的谈话:政治与伦理间的关系》〔Phocion' s Conversations: or the relation between moeality and politics (Eng. trans.), London 1769, pp. 19, 21 f〕。进一步的线索可以在这些书的注释中寻找。由于他文风枯燥的原因,他的著作为历史学家和评论家所抵制,尽管他们对革命产生过相当的影响。对马布利最好的研究还是要推前揭圭雷的著作。新刊的关于马布利的研究有:魏特弗莱特《马布利》(*E. A. Whiitfield*, Gabriel Bonnot de Mably, London 1930)。还有对他思想做概要评论的穆勒的《通过团体与国家教育修道院长马布利对立宪议会的影响》(*Georg Muller*, Die Gesellschaft und Staatslehren des Abbes Mably und ihr Einfluss auf das Werk der Konstituante, 1932)。孔多塞的《人类精神进化的历史观纲要》〔*Condircet*, Outline of an historical view of the progress of the human mind (eng. trans.), London 1795, pp. 242 ff, 254 ff〕,是一部概要地叙述18世纪宗教自由有限进步的过程的古典著作。这个过程——人们用新的审美的法学观点,深入对不同的文化、艺术的融合及其存在引起的反响的课题进行讨论,给予了

应该的特别的关注（见前书，pp. 395, 310 ff）。还可参照戴尔法里斯的《论观念精细进化的过程》（***Jules Delvailles*, Essai sur l' idee de progres jusqu' a la fin du XVⅢeme siecle, Paris 1910**）以及同样优秀的著作有贝克的《天堂的都市》（Becher, Heavenly City, pp. 45, 53）和维莱的《18世纪的背景》（Willey, Eighteenth Century, pp. 155 ff）。

卢梭的著述出自沃恩编的《卢梭政治论文》（***J. J. Roussedu*, ed. C. E. Vaughan, The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, Cambridge 1915, Vol. Ⅰ, pp. 296, 168, 141, 462**）和瓦汉写的导言（ibid., Vol. Ⅰ, pp. 13, 29, 31）。其他的参考书，第一手的卢梭关于自然意志论述，可见《卢梭致米拉波的信》（米拉波是重农主义学者，前揭书，Vol. Ⅱ, pp. 159 ff）。关于马布利，见前揭的《向哲学家经济学家提出的问题——对建立在自然秩序基础上的政治社会的疑问》，文中也包含了他多处对重农学派的尖锐批判，批判他们试图像按照几何学的定理那样来决定人类境遇地位。书的第二卷开首部分也是准确地把握整体的要领，即社会契约的制定者必须考虑到特殊社会状态的原由。但是，卢梭和马布利的论述都没有更多涉及那些值得争议的问题要点，也没有进一布向历史地理学发起挑战（***J. J. Roussedu*, ed. C. E. Vaughan, Vol. Ⅰ, pp. 297, 307; Vol. Ⅱ, p. 3, 82 ff, 387**）。

罗伯斯庇尔《演讲集》（Robespierre, Rapport 18 Pluviose, an Ⅱ）。维莱依《罗伯斯庇尔的报告和演说》（Charles Vellay, Rapportse t Discues, Paris 1910, pp. 324 ff），其中塞尔（Salle）给克兰西（Dubois Crance）的信引自列费佛《法国革命中的演说》（***Georges Lefebure*, Lectures on the French Revolution, 1944 – 5, La Convention, tome Ⅰ, p. 25**）。此外，关于革命的意识形态精神理念研究，实证的给以启示的经典著作有凯姆莲的《法国革命精神》（***E. Champion*, Esprit de la Révolution Française, Paris 1887**）和费的《法国与美国的革命精

神》(**Bernard Fay, The Revolution Spirit in France and America, London 1928**)。

(b) 现世的宗教

摩莱里的《自然法典》 (pp. 42 ff)。爱尔维修《论精神》(***Helvetius*, De l' Esprit, Discours Ⅱ, ch. xxiii, Œuvres , Vol. Ⅰ, pp. 376 ff, ; ch. xxiv, pp. 383 ff; ch. xvii, p. 322**);《论人及智力和教育》(**(De l' Homme, Section Ⅱ, chs. ix - xv, Œuvres, Ⅲ, pp. 49, 64, 70, 86; Section Ⅸ, ch. vi, Œuvres Ⅳ, p. 237 ff**)。

霍尔巴赫《自然体系》(***Holbach*, Système de la nature, preface, Vol. Ⅰ, ch. i, pp. 7 ff; ch. viii, pp. 119 ff; ch. iii, pp. 29, 31; ch. vii, pp. 69 ff**);《社会体系》((**Système** social, pp. 34 ff, 64 ff, 77 f)。

孔多塞《人类精神进化的历史观纲要》(***Condircet*, Outline of an historical view of the progress of the human mind , pp. 34 ff, 64 ff, 77 f**)。马布利《论法制与法的原则》(**Mably, DE La Legislation, Lausanne 1777, Vol. Ⅱ, pp**. 159, 194, 200, 204, 208, 221 ff)。这是他最全面的著作,涉及包括宗教在内的广泛问题的观点。雅各宾派的所谓纯洁,就是要保持马布利的思想影响。马布利的《与佛欣的谈话》是一部著名对话录,概括了他的思想。罗伯斯庇尔受到此书的宗教政治的思想影响。从前揭维莱依的书可以看到(Vellay, pp. 359),罗伯斯庇尔有的演讲几乎是逐字逐句引用马布利的这部对话录的语录,引用部分参见(phocion, p. 123)和前揭的圭雷的《修道院长马布利:政治伦理、雅各宾清教徒的道德教义、共和政体的发展》(V. I. Guerrier, quotation, pp. 63, 66)。就和他的与无神论者及自然神信仰者的对立一样,在宗教问题之外,他还反对重农主义。他认为爱的任何一种类型由于造物主自身的原因会遭受损害。出自对创立者的爱必然是单一的,排斥我们爱的其他对象,所以创造出来

的事物也只存在创立者允许的范围里（Guerrier, pp. 61－62)。

关于圣鞠斯特和马布利，参见《革命年谱》（Annales Revolutionnaires, Vol. Ⅰ, p. 345)。

关于卢梭，他对市民宗教信仰的关心可以参见《社会契约论》(Contrat Social, L. Ⅳ, ch. vii) 和（梅森编的）《一个萨瓦省牧师的自白》（**Profession de Foi du vicaire Savoyard, ed. P. M. Masson, Fribpurg 1914**)。因为这两部著作，表现出相反的极端。但是，卢梭的另一些著述中也涉及有关问题的讨论，可参照下列书信和文献：(Vaughan, Vol. Ⅱ, pp. 163 ff; pp. 166 ff; pp. 169 ff; p. 297)。这些书信里涉及的关于国民权利的论述中，卢梭以极端的形式把人类的爱或基督教的互助都排斥在外。

关于许多创造性的丧失和这样一个巨大的行业由于过分的浪费难以维持下去的论述，可以参见梅森的《卢梭的宗教》（P. M. Masson, La. Religion de J. J. Rousseau, Pari, 1916)。还有，前揭的马蒂埃在《法国大革命》里评述道，革命制造出了一个教皇卢梭。辛芝说，我们不能进一步阐述他的要点，也不能为卢梭的宗教论争开脱责任（***Albert Schinz*, La Pensee religieuse de Rousseau et ses recents intepretes, Paris 1927**)。辛芝的同类著作有《卢梭论国家存在的功能》(Etat present des travaux sur J. J. Rousseau, Baltimore 1941)。另外，可以对照起来读的研究卢梭的著作有：亨德尔《卢梭及其哲学》和霍菲定《卢梭：道德家》各一种：***Ch. W. Hendel*, Jean Jacpues Rousseau, Moralist, London 1934; *H. Hoffding*, Jean Jacques Rousseau and his Philosophy, London 1930**。

狄德罗曾经说过，哲学伦理能够证明了它自己高超地放弃道德规范，引自前揭贝克著作（Becker, op. cit., p. 80)。

(c) 先验论与经验论

摩莱里的著作，参见前揭书 (pp. 23, 36)。爱尔维修的《论精

神》（Helvetius，De l' Esprit，Discours Ⅲ，ch. xxvii，Œuvres，Vol. Ⅱ，pp. 220 ff）；《论人及智力和教育》（De l' Homme，Secction Ⅰ，chs. xiii，**Œuvres**，Ⅲ，pp. 70 ff; Section Ⅳ，ch. xi，p. 340 ff）。《与法院院长孟德斯鸠的信》以及《与沙林论《《论法的精神》》（Œuvres，Ⅴ，pp. 208 ff; 217 ff）。关于，见凯姆的《爱尔维修》（A. Keim，Helvetius，pp. 165－77）。《论法的精神》手稿的空白处，附有爱尔维修的关于宪法的《注释》。这些材料的真实性，最近库布纳（R. Koebner）进行了确实的考证。有关《论法的精神》的通信的真实性。这些信的伪造都出自于爱尔维修（见《历史研究协会报告书》（Bulletin of the institute of History of Research，Vol. ⅩⅩⅣ，No. 39，May 1951），为了在1788年选举中保持他们的地位，故意伪造的。

霍尔巴赫《社会体系》（**Systéme** Social，Vol. Ⅲ，ch. i，pp. 6 ff; Ⅱ，ch. i，p. 11 f; Ⅰ，ch. xi，p. 117: Vol. Ⅱ，p. 11 f）《自然政治》（Politique naturelle，London 1773，Vol. Ⅱ，p. 10）。另参见普列汉诺夫的《重农主义的历史观》（***Plekhanov*，Essays in the History of Materialism，p. 30**）。

马布利，参见他的《权利与义务》（Droits et Devois，p. 202）；《历史研究》（Etude de l' histoire，pp. 97 ff）；《论立法》（De la Legislation，Vol. Ⅰ，p. 27）。

爱尔维修，参见他的《与法院院长孟德斯鸠的信》（Œuvres，Ⅴ，p. 212），主要的异议在于孟德斯鸠力图为僧侣、贵族以及其他特权集团的既得利益的正当性加以辩解，断言那是他们的自然权利（ibid.，p. 215），另参见《与沙林论《论法的精神》》（ibid，p. 217－20）。

卢梭，参照前揭书〔Vaughan，Vol. Ⅱ，p. 147，（Emile，L V）；Vol. Ⅰ，pp. 439，462（first version of C. S.，L. Ⅰ，ch. v）〕，一部分参照《注释》〔ch. i，section（a）〕，康德与卢梭的思想特征的主

要论点或核心思想的差别与相似之处参照前揭霍菲定的著作和卡西尔的著作《卢梭•康德•歌德》（Hdffding, op. cit, p. 106; Cassirer, Rousseau. Kant, Goethe, Princeton 1945)。关于假设的包含自我和一贯世界观的基本原理以及有关英国体制下的国民的描述，参照爱尔维修的《论精神》(De l' EsPrit, Discours Ⅰ, ch. xxii, CEuvres, Vol. Ⅰ, p. 323) 和上面引用的两种通信。参照霍尔巴赫的《社会体系》 Système Social, Vol. Ⅰ, ch. iv, p. 45 f; Ⅱ, ch. v, pp. 64 ff (批判古代缺乏一元论)〕。

孔多塞，前揭书（pp. 86, 88 f, 91, 234, 263 f, 266 f, 19f, 91 f)。另参照马布利的《论立法》，（De le Leglslstion, Vol. Ⅰ, pp. 84 ff)。摩莱里想凭借一个类似的论据试图反驳假如没有利益动机，会引起人们毫无劳动意欲。相反，他认为，其他的权利与普遍的权利是一致的，他声称是这与国家的风情相吻合的，然后建立起一种制度使它带来的不平等永存下去（p. 234)；另有一长段引文（p. 230)。还可以参照前揭的戴尔法利著作（Delvaille, pp. 670－707)。关于西耶斯，参照《注释》〔(Part Ⅱ, ch. i, section (a) 〕。关于狄德罗早期思想，参照前揭贝克的著作（Becker, op cit., p. 104)。关于孟德斯鸠的思想根基，参照前揭凯姆蓬的著述（Champion, op. cit., p. 9)。比较，可以各自参照前揭泰纳、爱斯宾纳、托克维尔的著述（Taine, Espinas, Tocqueville, op. cit., passim)。

第二章　社会模式与自由——爱尔维修与霍尔巴赫

(a) 理性的同一性

关于以哲学为前提的各种观点及其引文，参见爱尔维修《论人及其智力和教育》（De l' Homme, Section Ⅰ, ch. x, Œuvres, Vol. Ⅲ, p. 63 ff; Section Ⅱ, ch. xix, p, 225.; Section Ⅱ, ch. xxiii, pp. 246 ff) 和《论精神》（De l' Esprit, Discours Ⅲ, ch. xxvi,

Œuvres , Vol. Ⅱ, p. 216 f; Discours Ⅰ, ch. vii, Œuvres, Ⅰ, p. 171); 霍尔巴赫《社会体系》(**Systéme** social. Vol. Ⅰ, ch. i, p. 18); 孔多塞的前揭书 (p. 26)。关于卢梭对笛卡尔思想的概括, 参见前揭米歇尔的著作 (Michel, op. cit., p. 67 f)。另外参见赫伯特《百科全书派的社会科学》(R. Hubert, Les sciences sociales dans l'**Encyclopédie**, Paris 1923, pp. 166 ff)。

关于教育的作用、人的平等必须的教养以及立法者即教育者的论述, 见爱尔维修《论精神》(De l' Esprit, Discours Ⅲ, ch. xxx, Œuvres , Vol. Ⅱ, pp. 245 ff; Discours Ⅱ, ch. xvii, Vol. Ⅰ, p. 322 ff; ; Discours Ⅱ, ch. xxii, Œuvres, I , pp. 370 - 99) 以及《论人及其智力和教育》(De l' Homme, Secction Ⅱ, ch. i, Œuvres, Ⅲ, pp. 106 ff; Section Ⅰ, ch. i, Œuvres, Ⅲ, pp, 24 ff; chs. xii - xix, pp. 67 - 86 ff); 霍尔巴赫《社会体系》(**Systéme** Social, Vol. Ⅰ, pp. 7 ff, 13, 47 ff, 59; Vol.. Ⅲ, pp. 5 ff) 和《自然体系》(**Systéme** de la nature, Vol. Ⅰ, ch. vii, pp. 110 ff; ch. ix, pp. 169 ff, 175 ff)。马布利《论立法》(De la **Législation**, Vol. Ⅱ, p. 31)、卢梭《忏悔录》(Confessions, L, Ⅸ; Œuvres, Vol. Ⅷ, ed. Hachette, p. 288; Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 3; Vol. Ⅰ, p. 248, **économie** polit)。另参见前揭贝克的著作 (Becker, op. cit., pp. 65, 138)。

(b) 利己主义

关于利己主义、普遍利益和宇宙的实用主义的论述, 摩莱里的论述, 参照前揭书 (pp. 26, 59, 70, 84)。爱尔维修, 《论精神》(**De l' Esprit, Discours Ⅰ, ch. iv, 6uvres, Vol. Ⅰ, pp. 163, 165 ff, ; Discours Ⅱ, ch. ii, pp. 182 f; ch. xxiv, pp. 383 - 98**); 《论人及其智力和教育》(**De I' Hommmme, Section Ⅳ, ch. i, Œuvres, Ⅲ, p. 300; ch. x, p. 322 f; ch. xii, pp. 341 ff; ch. xiv, pp. 348 ff**)。霍尔巴赫的《社会体系》(**Systéme Social, Vol. Ⅰ, pp. 17 ff, 55 f,**

58 ff; 62 f, 68, 166, 158 ff)、《自然体系》(**Systéme de la nature, Vol. Ⅰ, ch. ix, pp. 160 ff; ch. xii, pp. 267 ff, 282 ff, 287 f; ch. xv, pp. 374 f, 386, 396 f; ch. xvii, p. 422 ff**)

论述立法者的行为要保证达到人为的和谐，摩莱里的论述，参照前揭书（pp. 20, 31）。爱尔维修的论述，参照《论精神》(**De l' Esprit, Discours Ⅱ, ch. xvii, Œuvres, Vol. Ⅰ, pp. 219－29, ch. xxiv, 394 ff; ch xv, p. 308; Discours Ⅲ, ch. iv, Œuvres, Ⅱ, pp. 34 ff; ch. xvi, 148 ff; ch xxiv, p. 199**)。爱尔维修这么说："伦理学家的全部研究确定以下的要因的作用。这些要因包括奖励和惩罚的各种措施，还包括由这些措施衍生出来的各种辅助的补充措施。这是为了调和个人利益和大众利益。这种调和应该是伦理学家提出的建议的最精华部分。离开公众去支持、促进个人对幸福的追求，个别公民是得不到他们自己的幸福的。假如这样，那世界将没有邪恶，只剩下傻瓜了。所有的人都生活在一种必须保持善的人性的状态中，整个国民的幸福才有利于道德的发展。"(**Discours Ⅱ, ch. xxii, Œuvres, Ⅰ, p. 375**)

爱尔维修著述，见《论人及其智力和教育》（**De l' Hommmme, Section Ⅳ, ch. xiii, Œuvres, Vol. Ⅲ, p. 347 f; Section Ⅹ, ch. vii, Œuvres, Ⅳ, p. 354 f; Section Ⅺ, ch. vi, pp. 238 ff; Section Ⅵ, ch. xvi, pp. 54 ff; Section Ⅸ, ch. i, Œuvres, Ⅳ, 207 ff**)。

霍尔巴赫的著述，参见《自然体系》(**Systéme de la nature, Vol. Ⅰ, ch. ix, pp. 169 f; ch. viii, pp. 119 f**)。

马布利的著述，参见《权利与义务》(**pp. 16 ff, 28 f, 40; De la Legilation, Vol. Ⅰ, pp. 28 ff, 34, 43, 55, 84; Ⅱ, p. 89 f; Doutes, p. 248**)。另外，参照圭雷前揭书（pp. 30 f, 36 ff）。

关于自然和人为的和谐之间的区别，参照前揭阿列维的《哲学激进主义的兴起》（**Halévy**, Growth, pp. 17, 8 f)。关于霍尔巴赫，参见前揭维莱《18世纪的背景》（Eighteenth, etc., pp. 155－67)。

关于重农主义，参照列维尔《自然秩序和社会政治的本质》(*Lemercier de la Risère*, **L' Ordre naturel et essentiel des societés politiques, ch. xxi, t. Ⅰ, pp. 265 ff**)。

米拉波讲话，转见于圭雷的前揭书（p. 44），也可以参照前揭亨利•塞的《法国政治思想的革命》(pp. 203－213)。

(c) 自然秩序、立法者和个人

爱尔维修，《论精神》(**De l' Esprit, Discours Ⅱ, ch. xxiv, Œuvres, Vol. 385**)；《论人及其智力和教育》(**De l' Hommmme, Section Ⅳ, ch. xi, Œuvres, Ⅲ, p. 333 ff ; ch. xiii, pp. 345 ff**)。关于自由的原则，见爱尔维修《论人及其智力和教育)（**De l' Hommmme, Section Ⅳ, ch. xiii, Œuvres, Ⅲ, p. 70 ff**）。霍尔巴赫《社会体系)（**Systéme Social, Vol. Ⅱ, pp. 8 ff, 13 f, 21, 42 ff; Ⅲ, pp. 27 ff**)《自然体系》(**Systéme de la nature, Vol. Ⅰ, ch. ix, pp. 170 ff; ch. xii, pp. 272 ff,; ch. xvi, pp. 370 ff**)，出自《自然政治》（In politique Natutelle, London, 1773)。另参照前揭书莱翁《霍尔巴赫的政治思想》(H. Lion, Les **idées** , etc., op. cit)。

马布利论述引文，见《权利与义务》(Droits et Devoirs, p. 10 f)。作为极端的个人主义与共产主义之间有内在联系的一个典型的例证，参见前揭爱斯宾纳（Alfred Espinas）的《社会哲学》（op. cit., p. 112 f)，卢梭的《经济政治》(**èconomic Politique, Vaughan, Vol. Ⅰ, p. 252 f**) 和《关于不平等的演说》(**Discours sur l' Inegalite**)。

关于完美的国家（通过说服方法，达到自由)，见摩莱里的前揭著作（p. 48)；爱尔维修，《与孟德斯鸠的信》(**Lettre à Montesquieu, Œuvres, Vol. V, p. 213**)，他论述政府只有两种类型，好的或坏的，必居其一，见《论人及其智力和教育》(**De l' Hommmme, Section Ⅸ, ch. iv, Œuvres, Vol. Ⅳ, p. 231 ff , 238 f**)。文

中，他这么说："从严格的意义上来说，我们的立法是为了给予人民幸福，那么靠什么措施来保证这样的幸福能持续下去呢？最大的可能是立法者作出指导，由校长或他们自己在演讲时、地方当局在示范时，强调这种幸福延续下去的好处；这样的信念一旦确立，立法就会使人们避免受到迅速变化中的心理的影响。当一个国民明确理解了他们个人幸福与法律制度的延续之间相互依存关系后，不管什么东西成为人类不确定的观点，它也将毫无疑问地要受到人们的限制。每一项明智的立法，建立在个人利益与公众利益相互融合的基础上，建立在每个个人利益及其确实的道德基础上，是不可能被破坏的。问题是这样的立法可行吗？为什么不可行？我们的思想视野每天都在扩展，如果立法也像其他科学一样积极地加入到人们思想的进步中去，那么我们为什么还对人类的美好未来表示绝望呢？为什么整个国民不能像他们一样在每一时期有所进步，并且有朝一日达到最终目标呢？"我们还将在本书的第三篇〔ch. i, sectiou (a)〕中读到这些思想对巴贝夫和邦纳罗蒂产生何等影响。有关爱尔维修的两封信的真实性，参照《注释》〔ch. 1, section (a)〕。

引文，参照爱尔维修《论人及其智力和教育》（**De l'Hommme, Section Ⅸ, ch. iv, CEuvres, Vol. Ⅳ, pp. 209: Section Ⅸ, ch. vi, ibid., p. 238 f**）。

关于重农主义，参照以下文献；亨利•塞《法国政治思想的革命》（***E. Sée*, L'evolution de la pensée, pp. 206 ff**）、马布利，《权利与义务》（Mably, droits et Devoirs, pp. 28－31）。关于卢梭，参见《注释》、《序言》的注释〔Note on Introduction, section (4)〕、《社会契约论》（第一种英译本，first version of Contrat Social, ; Vaughan, Vol. I. p, 471）、《爱弥尔》（Emile, L. V., Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 151, ; 在《社会契约论》中，他这么说："统治的权力并不能保证人们对它的臣服，……统治力量源于美德，而且永远如此。"（C. S., L. I, ch. vii)

第三章　极权主义的民主主义——卢梭

(a) 心理学的背景

根据哈克特编的卢梭著作索引（Hachette, XIV, Paris 1908），追溯所谓“自然”这个术语的所有源头，与其说它是有根据感觉到可能的结果来自然地规定发展阶段的含义，不如说是一个古老的国家——亚里斯多德的观念在它的根子里。关于18世纪的“自然”的概念，参见前揭维莱的《18世纪的背景》（Willey, op. cit, pp. 14, 55, 205 ff, 241; pp. 3－18)。

爱尔维修，《论人及其智力和教育》。霍尔巴赫，《自然体系》(Vol. Ⅲ, p. 63)。马布利，参见前揭书（pp. 9, 52, 65)。另外还参考了大量古代的文献。

关于马布利，可参看前揭书《注释》部分［Note chon, iii, section (c)］，这是一个特殊的文献，就像卢梭一样，是在一种深深的罪恶感之下作出努力，那些需要被拯救的人，经过这样的努力，才能克服邪恶。参见卡西尔《让雅克·卢梭二难题》(**E. Cassirer, Das Problem Rousseau, Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol. XLI, Nos. 112—113, 1932**)。在第一译本中社会的侧面成了一条途径，所有邪恶都是因为与社会接触带来的；而在其他一些场合，社会则成了另一条途径，声音也是从社会这一途径传来的。参见前揭书［Vaughan, Vol. Ⅰ, p. 449; Ⅱ, p. 145 f (Emile, Live Ⅳ)］、Ⅱ, p. 387 (**Considérations sur la Plogne**)、p. 139 (Emaile, Introduction)，以及 Vol. I, pp. 15, 17, n. 3, 27, 29, 324 Sciai Contract, L. Ⅳ, ch. vii (Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 145)］。

他的著述整篇都是叙说社会成员相互排斥的人性以及国民的权利关系问题（Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 144)。引文出自同书（p. 147)。

从大量的卢梭的书信及其自传来看，很难找出事例来证明有一个双重的卢梭的形象。

关于卢梭这个人物的统一与矛盾问题，参见前揭书（Albert Schinz, op. cit)。关于卢梭的古典主义和浪漫主义学说的详细说明，参见下列文献：前揭书（(Cassirer, op. cit)、(***Lanson*, Histoire de la Littèrature Francaise, Paris 1912, pp. 772－804**)、(Hendel, J. J. R., Moralist)(Hffding)]。还可以参照其他文献。辛芝（Schinz）也考察了卢梭的各种理论。

(b) 公意与个人

关于自由和公意，参见以下文献：卢梭的《社会契约论》等著述（***Rousseau*, C. S., L. I. chs. vi－viii; I, II, ch. vii; L. IV, ch. i; Vaughan, Vol. I, pp.. 328, 338; ècon. Polit. Vaughan, Vol. I, pp. 241 ff**)、狄德罗的《自然法》（***Diderot*, Droit Naturel, Encyclopédie, Vol. XI, pp. 371 ff**)、卢梭的《社会契约论》第一种英译本（***Rousseau*, first version of C. S., Vaughan, I, pp. 452, 457, 460 f**)、霍尔巴赫的《社会体系》（***Holbach*, Système Social, Vol. II, p. 2**)。这些论述中，除了在法律精神那部分涉及孟德斯鸠的思想外，其余论述是出自自愿的公意。

这些文献的要点以后也被他的同伙为了继承他的事业不断地在著述中引用，比如：T. H. 格林《政治义务原理讲演录》（***T. H. Green*, Lectures on the Principles of Political Obligation, London 1895**)、博沙克《哲学中的国家学说》（***Bosanquet*, The Philosophical Theory of the State, London 1920**)、维克《卢梭政治思想基础：法律档案与经济地理》（***G. del Vecchio*, über Grundgedanken der Politik Rousseau's, Archiv für Reches und Wirtschaftsgeschichte, Band I, H. I, pp. 1－16**)、前揭沙比尼《政治理论的历史》（G. H. Sabine,)、科班《卢梭与近代国家》（***Alfred Cobban*, Rousseau and the Moden State, London**

1934)、辛芝《卢梭思想》(**A. Schinz, La pensée de Rousseau**)、亨德尔《卢梭，道德家》(Hendel, Rousseau, Moralist)、米歇尔《国家学说》(**H. Michel, L'idée de l'état, pp. 67, 68**)、施米特《从现代主权思想的兴起至无产者的阶级斗争》(**Carl Schmit, Die Diktatur, pp. 116 ff**)、杜圭特《卢梭》(**Léon Duguit, J. J. Rousseau, Kant et Hegel, Revue de Droit public et de la science politicque en France et à l'étranger, 1918, pp. 94 ff**) 和《卢梭全集》中的绪论 (**Vaughan, introductions**)。

在修改法律之前，法律已经想要确定这些公众的意志了。参见卢梭的《社会契约论》(**Rousseau, C. S., L. II, ch, vii; Vaughan, Vol. I, p. 324, Fragments**)。有关引文参见《经济政治》(**èconn**. Polit., Vaughan, Vol. I, 245; II, p. 426) 和《社会契约论》(C. S., II, IV; Vaughan, Vol. I p. 494)。

思考、分析不同层次的卢梭思想，特别要理解他的散发着特别气息的那些关于社会的设想，这一点非常重要。他的思想中含有笛卡尔哲学中的衡量准则，包含着 18 世纪广泛的社会背景、风俗，还对未来发出浪漫的预言，最后，也是最重要的，他重新描述出了古代杰出人物的形象。这些中间极为重要的是，他强调了自由和公民主权所拥有的权威。他要把革命精神和古代共同社会风俗结合起来，最让人吃惊的是他关注人与人之间相互依靠、团结、个人权利等基本原则，而不是领导的权力。就如阿克顿公爵在关于法国革命的报告中所说的那样，他主张不把个人的主权交给国家或某些人。恰恰相反，卢梭思想的本意是："每个公民都将完全独立于其他个人，与此同时，又不脱离或依赖他所在的共同体。"(《社会契约论》, p. 42) 邦雅曼·贡斯当 (Benjamin Constant) 在一篇文章中曾经对古代自由与现代这样做了比较 (有人认为这是出自盎格鲁–撒克逊种族的观念)。他说，就现代社会的自由而言，它是在公共的干涉、社会集团流行的思想情感的压力之下挣脱出来的东西——追

求自我。而古代社会的自由，首先是个人要积极参与到公共意志的形成的过程中去，并且，要求每个公民积极地进行行使个人权利的实践。但是，其中自我实现的成分不大，个人的尊严只是作为公共意志所支配的社会一员的尊严。根本意义上，这样的自由与今天摆脱国家、民族和集团支配所获得的现代自由相去甚远。可以说两者是互为颠倒的。托克维尔在《旧制度与大革命》一书（Tocqueville, L'Ancien **Régime**）中指出，与今天盎格鲁－撒克逊人对政府的批评不一样，古代政治体制下的人们，不能因为政府干涉了公民积极行使个人权利、压迫个人、或不为公民服务而批评政府，而是强迫政府去照看好所有的人和每一件事。

阿克顿《关于法国革命的演讲》（Acton, Lectures Fr. Rev., Longdon 1910, p. 15 f)。

(c) 公意、人民主权与独裁

卢梭的著述，参见《社会契约论》（**Contrat Social, L. II, chs. ii－iv, iv－vi; L. III, chs, i－ii; L. III, chs, vii－xviii**）、《经济政治》（**économie Politique, Vaughan, Vol. I, pp. 241—244, 247, 248, 255 f**）、《爱弥尔》（Vaughan, II, p. 152）、《山中书简》（**Lettres de la Montagne IV, Vaughan, II, 201**）、《社会契约论》（**Contrat Social, First version, Vaughan, I, pp. 452, 462, 476**）。

他在《社会契约论》中说："只要有些人团结起来自认为是一个整体，而且他们为了共同的生存和公共福利只有一个意志。在这种情况下，国家精力是充沛而单纯，法规是清晰又明了。这里没有任何纠纷和利益冲突，到处体现出公共福利的优越性，只要有理智的人都会认识到这一点。和平、团结、平等成了政治阴谋的敌人。……治理这样的国家只需要很少的法律条文。当它要颁布新的法律的时候，肯定人们都已经看到其必要性了。首先提出这些法律条文的人只不过说出了人们已经感觉到了的东西，只要他确定其他人也

会按照法律去做，人人要做的事情也就是法律规定的条文。法律与派别斗争、阴谋诡计毫无关系，……但是，当社会契约开始实施的时候，国家变得软弱无力的时候，当个人利益开始高涨的时候，少数人组成的团体对社会发生影响的时候，公共利益就出现对立面了。人们的意见变得不一致了：公意不再是每个人的意志了，矛盾、对立的观点出现了，最佳的意见也不是被大家毫无保留地采纳了，……这一切会导致公意被消灭或腐化起来吗？绝对不会这样！公意是永恒的、不变的，又是纯粹的，但是它又屈服于侵犯它的其他意志。每个要把自己个人利益从公共利益中解脱出来的人，都会清楚地发现，他无法将公私利益两者清楚地分开，可是与他企图获得的排他的私利相比，他们所承担的那份公共的不幸对自己来说是微不足道的。除了这种特定的私利，为了自己的利益，也会和别人一样强烈地追求公共福利。”（C. S. L. Ⅳ. ch. i, trans. Cole, pp. 90, 91）

引文引自《卢梭政治论文》（Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 40, n. I; Vaughan, Vol. I, p. 462; 467)。卢梭曾经说：“如果每个人能够充分地获得足够的信息，也能够享有思想自由的权利，即使与其他任何人没有交流与沟通，虽然存在微小的分歧，依然会产生一个伟大的结果——公意，而且必定是一个最佳的决定。但是，当产生了派系的分歧，当存在更大、更全面意义上的分歧，让人们作出牺牲去组织起来的时候，部分社会成员结合的团体就产生了。每一个局部成员组成共同体的思想与主张，相对于整个国家而言，不应该有如此多的不同选票和如此多的不同思想的人们，……因此从本质上讲，如果公意能够自我表达的话，在这个国家的主权内不应该有社会的断裂与分层，每一个公民都有自我思考的权利。”（C. S. L. Ⅱ. ch. iii, trans. Cole, pp. 25, 26)。

主权的分离是令人向往的。《社会契约论》（C. S. L. Ⅲ ch. xv）里有个事例可以说明卢梭思想类型可以归属于从个人的唯理主

义向组织起来的历史的集体主义发展的类型。期望自由的人们首先是在教育或环境的影响下，其次是在历史的力量、过去的习俗以及最后在国家精神的影响下，被置换成一种产品。公意也同样如此，与被揭示的事实真相一样，被爱国主义经验理想转换成具有各种共同特征的遗产。而卢梭的贡献朝两个方向分化，一个方向是唯理主义的个人主义，另一个方向是极端的国家主义，即和右翼思想意识是同样的，和德国政治浪漫主义思想家费希特、黑格尔和萨维尼是一样的，这样的向国家主义的转化在卢梭的《论政府》(**Considérations sur le Gouvernement de Pologne**) 中可以读到 (Vaughan, Vol. Ⅱ, p. 437, p. 492)。卢梭说现代人不关心社会的苦难 (p. 507)。他是为了国家和民族的主流机械地墨守法规而久久地哭喊，参见前揭书 (Cf. Vaughan, Vol. Ⅱ, pp. 428, 431 ff, 437, 445, 497 f)。

另可以参见以下文献：科班《卢梭与近代国家》(A. Cobban, Rousseau, pp. 151 ff)、格林《关于政治义务的讲演录》(T. H. Green, Lectures on Political Obligation)、奥斯鲍尼《卢梭与柏克》(A. ***Osborne*, Roussea and Burke, London 1940**)。

格林的著述中很早就注意到选举过程中的所谓的公意含有极权主义的成分。有关的叙述可以参见前揭书 (p. 34)。

参照霍尔巴赫《社会体系》(***Holbach*, Système Social, Vol. Ⅱ, pp. 48, 52 ff, 68 ff**) 以及前揭书 [(***Lerome*, Quoted by Tocqueville, L' Ancien Régime, p. 269**)、(Nordy, p. 51)] (哈林通认为事实上，财产所有权的主要关系决定了政府是什么样的形态)。爱尔维修《与孟德斯鸠的信》(Œuveres, Vol. V, p. 213)、《与沙林的信》(同前, p. 217)。值得注意的是，爱尔维修非常强调了世俗社会里，制衡学说是种半成品，宪法的设计者很放心在国王和人民之间有着贵族的特权的位子。因为实质问题在宪法中被替换了。可以参见《托克审判》、《国家审判》(**Trial of John Horne Tooke, 17—22**,

XI, 1794; State Trials, XXV, pp. 590－592)。尽管马布利十分狂热地提出了平等主义的公社的设想，但是使人惊奇的是他也认为为了国家要制定防止罪恶的法律。参见前揭马布里的著作《向哲学家经济学家提出的问题——对建立自然秩序基础上的政治社会的疑问》等著作（**Doutes proposes aux philosophes economistes sur l' 1933, Vol. XVIII ordre naturel et essentiel des societes politiques, Kell 1789, pp. 85, 175ff, 180, 185; étude de l' Histoire, pp. 345 f, 348, 367; De la Législation, Vol. II, p. 44 f**)。他强调必须要协调不同阶级之间的利益和倾向，以致使得他们相互妥协，达到能实现一元的独裁主义。(Doutes, p. 85; **étude**, p. 345)。

涉及重农学派的引文，参见前揭书（***E. Sée*, èvolution, pp. 203—213; Guerrier**)、(Mably, pp. 143 ff)、(***Sée***, p. 207 p. 210)、(Mably, Droits, p. 143)、(Guerrier, p. 144)。利凡尔《自然秩序》(**Lemercier de la Riviè, L' ordre naturel, cha , xiv－xxi, pp. 100－165**)。他在下面的章节里，说服反对者："(这样的制度）与独裁的专制有明显的区别，是'合法的专制'。"

(d) 作为目的的公意

关于卢梭的公意的概念在法国革命中引起的极端的尝试，参见威廉斯《法国革命中的卢梭的影响》（***D. Williams*, the Influence of Rousseau on the French Revolution, English Hist. Rev., 1933, Vol. XLVIII, pp. 414—430**)。

前揭本邦雅曼•贡斯当的著作（Benjamin Constant, op. cit.）不点名地据理驳斥一个时事评论员，因为这个评论员认为个人可以体现和代表公意（很明显是指拿破仑)。在《论政治经济学》〔**économie Politique (Vaughan, Vol. I, p, 247)**〕一书中，尽管卢梭对他的观点的普遍价值已经做了至关重要的修正，但是，只要可能，在那里没有必要的集会还是经常发生。他假设的方案，受到了人民

的赞同或喝彩般的欢迎。而国民集会期间，政府对粮食的限价议而未决。参见前揭书（C. S., L. Ⅲ, ch. xiv, trans. Cole, p. 81）。关于立法机构的论述，参见前揭书（C. S., L. Ⅱ, chs. vii－x）。

另外，卢梭思想发展的很奇特的一点也值得注意。卢梭关于立法者的论述如同机械一样刻板。卢梭作为一个整体，犹如生活中典型的教条主义者一样，各个领域留下的都是法则。他笔下的国民和官员的定义，始终秘不可解。伯克的研究采用了与其他思想家不同的程序，他一入门就对法国大革命进行反省。把国民议会作为最重要的问题进行评价，以此为目的来分析卢梭的作品集，将人物的类型与他的背景，如教育、职业等要因对号入座分析。问题是人民的行为与举动有多少是和政治法则相互联系在一起的？即使有联系，是因为法则符合他们的意愿。形而上的原则在他们的生活里更是一种虚象。这是值得注意的现象。然而，教条主义者们对原则充满了期待，忽视了人的特性，最后咒术成了个人的救世主。伯克借鉴了盎格鲁－撒克逊的经验主义方法，虽然这与许多人的判断力相去甚远，而且也不像使政治家感兴趣的那样会重新获得救世主。我们将回到原点上来。

伯克的论述，参见他的的《沉思录》（E. Burke, Reflections, ed. Selby, London 1910, pp. 44 ff）。

第四章　财产所有权——摩莱里与马布利

(a) 前提和结论——相互矛盾

18世纪的社会主义哲学关于自然环境的讨论，参见前揭书（Note section (c), ch. i）。大部分罢工的事例都以失败告终，参见前揭书（Note, Pt. Ⅱ, ch. i; Condorcet, 328 ff）。在事件的冲击、影响下，这两个思想家的著述只有空洞的意义。早在18世纪，派塞隆（Recueil de Passerau）就有过论述。参见前揭莱翁的著作（Henri

Lion, Les idées d' Holbach, Annales Historiques de la Révolution Franc., 1924, Vol. I, p. 363 f)。而爱斯宾纳则认为很好地抓住了个人主义者思想中天赋人权所隐含的社会潜力，参见前揭书（Espinas, pp. 115 ff)。

爱尔维修论国家是剥削的工具，参见前揭书〔Helvetius, Œuvres, Vol. V, p. 215; De l' Homme, Section VI, ch. v, Œuvres, IV, pp. 21 ff; ch. vii, p. 30 f; chs. viii－x, pp. 33—34; section VIII, ch. iii, Œuvres, IV, p. 137; *Morelly*, p. 37;. *Helvetius*, . Œuvres, IV, p. 127（ed. 1781, London); *Lichtenberger*, Le Soc., p. 264〕。

爱尔维修论对金钱的追求与对美德的热爱是不能共存的及其引文，参见前揭书〔*Helvetius*, De l' Homme, Section VI, chs, xii－xv, Œuvres, IV, pp. 44—54; ch. xvi, pp. 55 ff; *Diderot*, Lgislateur, Encyclopédie, 1782, Vol. XIX, pp. 755 ff; *Rousseau*, Discours sur l' inégalitéPt. II, Vaughan, Vol. I, pp. 169, 180 ff; Note i, pp. 202—207; *Helvetius*, de l' Homme, Œuvres, Londres 1781, p. 127（quoted by Lichtenberger, le Socialisme au XVIIIème siècle, p. 264); Espinas, 95〕。卢梭论公社作为一种所有制及其引文，参见前揭书（Rousseau, C. S., L. I, ch. ix; Emile, L. V, Vaughan, II, P. 152; C. S., first Version, L. I, ch. v, Vaughan, I, p. 466 f; Corse, Vaughan, II, pp. 337 ff, 344 ff)。

卢梭论私有财产神圣不可以侵犯，参见前揭书（Rousseau, économie Politique, Vayghan, I, pp. 259 ff, 265, 273; Helvetius, De l' Homme, section X, vii Œuvres, Vol. IV, p. 357)。

卢梭论中产阶级是社会的核心力量，引文等参见前揭书（*Rousseau*, économie Politique, Vayghan, I, p. 254; *Mably*, Droits et Devoirs, p. 344）。

(b) 摩莱里——共产主义者

摩莱里著述的引文等，见前揭书（Morelly, pp. 76, 15 f, 60, 63 , 37, 48; 31 , 44 −45, 57, 63 f, 94 ff, 104 f; Lichtenberger, Social. Au XVIII, pp. 104—128)。

(c) 马布利与禁欲主义的美德

马布利由于厌恶同时代的外交手腕而变成一个道德家。他的这种看法，是在年轻时给亲戚担任大臣的卡丁•坦辛当秘书时形成的，参见前揭书（Guerrier, p. 16）。

马布利论对罪恶的判断力，参见前揭书（Mably, Droits et Devoirs, p. 180; De la **Législation**, Vol. I, pp. 13 ff, 19, 231, 238）。论私有财产权利养成了贪婪，参见前揭书（Doutes, pp. 11 ff, 45) Droits, p. 170 ff)。历史研究，参见前揭书（**étude de l' Histoire, p. 23; Législation, Vol. I, pp. 14, 80f, 114**）。论感情的作用，见前揭书（Doutes, p. 17; **Législation**, Vol. I, pp. 28—29）。关于不实现共产主义就没有平等的论述，参见前揭书 [Doutes, p. 194; Droits, pp. 171, 176 ff; Whitfırld, Mably, pp. 71—82, 198), 180; **étude** de 1; Histoire, pp. 23 ff, 31 f; **Législation**, Vol. I, pp. 55, 71, 78 ff, 85 ff]。关于在不合理的状态中私有财产制度才是神圣不可侵犯的论述，参见前揭书（**étude**, pp. 367 ff; **Législation**, Vol. I, pp. 114, 117 f）。论情感和宿命论引出的混乱，参见前揭书（Droits, pp. 28, 31; **Législation**, Vol. I p. 27)。关于固定量的普通幸福的论述，参见前揭书（Phocion, pp. 23, 65; **étude** de 1; Histoire, pp. 31, 33, 48, 75, 81, 85 , 87; **Législation**, Vol. I, pp. 13, 47, 126)。关于用法律强制执行禁欲主义伦理规范论述，参见前揭书（Phocion, pp. 46, 53 f, 62, 83, 201; **Législation**, Vol. I, p. 228)。对国民的否决权观点，参见前揭书（Phocion, pp. 51, 105

ff, 116, 123, 176; **Législation**, Vol. I, p. 141)。粗略的评估，参见前揭书〔Whitfield, Mably, pp. 59 (253), 99〕。卢梭关于自由的论述，参见前揭书（Rousseau, Vaughan, Vol. II, pp. 350 ff)。

(d) 被限制的经济学

马布利的著述引用，参见前揭书〔***Mably*, Législation, Vol. I, p. 147; *Rousseau*, Corse, Vaughan, Vol. II, pp. 337—338; 310 f, 314 ff, 319, 325, 348, 351; économie Politique, ed, Vaughan, I, pp. 254 ff, I, p. 8 (introduct.)**〕

马布利论对财产的限制，参见前揭书〔***Mably*, étude de l; Histoire, pp. 369 ff; Phocion, pp. 106, 167, 178; Législation, Vol. I, p. 147**（限制财产继承的权利，把无继承者的财产分给穷人）；Rousseau, first version of C. S., L. II, ch. vi., Vaughan, I, pp. 497〕。

马布利关于应该谴责工业和商业的发展的言论，参见前揭书（Mably, **étude** de l; Histoire, pp. 73—74; **Législation, Vol. I, p. 142; *Rousseau* économie Politique, ed, Vaughan, I, p. 255; Corse, Vaughan, II, pp. 320—327; *Holbach*, Système social, Vol. III, p. 76**)。

关于罗伯斯庇尔的言行引用，参见前揭书（***A. Aulaud*, Société des Jacobins, Vol. V, pp. 630 ff**)。卢梭关于大都市市民的论述，参见前揭书（***Rousseau Corse*, Vaughan, II, p. 318; *Holbach*, Système Social, Vol. III, p. 84, pp. 76—78, 84—85; Mably, De la Lègislation. Vol. I, pp. 42, 142, 158, Observations sur l' Amérique, Œuvres, Vol. VIII, pp. 440—441; Droits et Devoirs, p. 168**)。

霍尔巴赫论述的引文，参见前揭书（***Holbach*, Système social, Vol. III, p. 81; pp. 76; 81, 84**）。爱尔维修论述的引文，参见（***Helvetius*, De l' Homme, Section IV, chs. viii, ix, Œuvres, IV, pp. 33 ff, 38ff**)。关于马布利论述工匠的引文，参见前揭书（***Mably*, étude de l; *Histoire*, pp.301; étude de l; *Histoire*, pp.299 ff;**

Phocion, pp.102—103, 105; Droits et Devoirs, p.79; *Whitfield*, Mably, pp. 81—139; du cours des Passions, p. 167; Législation, Vol. II, p. 59, I, pp. 238—239; Droits et Devoirs, p. 344)。霍尔巴赫论权利的剥夺，参见前揭书（*Holbach*, Système social, Vol. II, p. 53, 54 f, 65; III, pp. 44—45)。马布利论控制谷物交易和对外贸易，参见前揭书（*Mably*, Législation, Vol. I, p. 158, 119, 126; Droits et Devoirs, p. 168)。

米波拉论青年工人，参见前揭约莱斯著述（*Jean Jaurès*, Histoire Socialiste de la Révolution Francaise, ed. Mathiez, 1922, Vol. II, p. 284)。

第二篇　雅各宾党的现实对应

第一章　1789年的革命——西耶斯

(a) 革命的态度

关于西耶斯的专论，参见阿克顿为卡法姆《僧侣西耶斯》（J. H. *Chapham*, The Abbé Sieyès, London 1912）一书写的序言《灵感下的写作》和巴斯梯特《西耶斯的思想》（*paul Bastid*, Sieyès et sa pensée, Paris 1939)。在这里，我们只关注西耶斯对革命的思考，特别是他晚年的思想演变。在热月9日后，他的活动范围和热情都有所下降。波拿巴政权时代，不在我们考察的范围之内。这以外的部分也反映了他的思想中对制定宪法与个人独裁体制倾向之间的辩证关系。可以参见下列文献：

托克维尔《旧制度与大革命》（*A. de Tocqueville*, L' Ancien Régime, 1859, pp. 233 ff)；阿克顿《法国革命的教训——从中学得的重要政治理论》（*Lord Acton*, Lectures on French Revolution, on the

importance political theorists acquired at the time）；摩尼特《知性的起源》（***Moornet*, les Origines Intellectuelles, pp. 314 ff**，参见附录参考书目)。他对这两位同时代的法国革命目击者的极端的观点进行了有趣的比较〔可以参见马莱特·德·潘恩的《英国水星》（***Mallet du Pan*, Mercure Britannique**）〕；而缪涅却认为尽管这两位悲观的哲学家发现了这场革命，但他们没有对革命产生影响，〔《剑桥近代史》（***Cambr*, *Mod Hist.*, Vol. VIII, p. I**)〕。

西耶斯的有关著作可以参照如下：《论特权——第三等级是什么》、《才智的展现》、《关于特权的随笔》（***Abbé Sieyès.*, Qu' est-ce que le Tiers État——ed. Champion, Paris 1888, p. 73, pp. 56 ff, 72, 78, p. 83; Vues sur les moyens d' execution, Paris 1789, pp. 33—4, 30, p. 29, p. 27 p. 26; Essai sur les privilèges, ed, Cha mpion, Paris 1888**)。

马蒂埃的《孟德斯鸠政治思想的地位论述》,《法国大革命的编年史》（***A. Mathiez.*, La plece de Montesquieu dans la pensée politique du XVIIIème siècle, Annalas Historiquien de la Révolution Fraçaise, 1932**)。关于防止暴力的报复，参见西耶斯的《论特权》(pp. 40 ff, 71)。

西耶斯的设想在某一时机实现宪政的可能性，也是在投票之外的途径对思想家的想法进行检验。热月政变后，西耶斯首创的立宪计划：越过了立宪议会，由作为国民的审查机构临时团体来对权力进行最后的测试。

勒菲弗尔的《热月》（***G. Lefebvre*, Les Thermidoriens, Paris 1946, pp. 170 ff**)。

(b) 人民的主权

关于国民议会讨论的所有的制度都悬而未决，参见《论特权》(p. 73)；关于许多法令可以追溯到卢梭的思想，参见《注释》〔Note on section (d), ch. III, Pt. I〕。

关于特别机构的论述、国民是谁等论述，参见《论特权》（pp. 68—73; pp. 72, 86—88, 74, 77, 80; pp. 28—34）、《才智的展现》（p. 51)。

在这些文章里，进一步显示了社会未来的发展。尽管西耶斯热情地叙说了许多关于人权的宗教性质，但是，他的事实论据更多地留下了力量和能力的印象，而且超过了赤裸裸的自然的力量。极其重要的是那为了保卫私有财产的全民普选。参见下一个《注释》及其他角度的解释。无论疏忽其中哪一个环节，西耶斯就可以使得政治中的民主主义转化为支持独裁主义的政治能量。

西耶斯关于平等的论述参见他的《关于特权的随笔》（pp. 4, 9－14）以及《论特权》（p. 88）法国大革命中的西耶斯的司法提案中有独裁特征的问题，参见马蒂埃的《法国革命中的专政理论》（***A Mathiez*, La Révolution fracaise et la théorie de la dictature, Revue Historique, 1929, J. CLXI, pp. 304, 315**）和《论执政府时期》（Le Directoire, Paris 1934, pp. 1－17）中的论述。

（c）财产所有权

西耶斯的著述，参见《论特权》（pp. 89, 88; p. 38, p. 20, 21);《才智的展开》（pp. 11, 13)。关于法国宪法的酝酿时期，国民是持积极的态度还是消极的态度，另参见约莱斯的《社会主义的历史》（***Jaurès***, Hist. Soc., Vol. Ⅱ, p. 10)。

在要宣布没收教会财产的时候，担心对私有财产权利尊重的原则遭到破坏，与反对派就这一主题展开争论。参见奥拉特的《法国政治史》（Aulard, Hist, Polit., pp. 39 ff）和约莱斯的（法国革命的社会主义史》（***Jaurès***, Hist. Soc., Vol. Ⅰ pp, 341 ff; Ⅱ, pp. 70 ff)。

第二章　革命的目的与制衡——立宪制度下的对立

(a) 合法性和革命目的至高无上

关于法国革命中这个持久的论题，可以参见以下的研究文献：奥拉特《法国政治史》、马蒂埃《法国革命》、汤普森《法国革命》、拉维塞《法国宪法史》、《大革命》、《剑桥近代史》、维拉特《法国革命的精神：1789－1815》、阿克顿《法国革命的教训》、勒菲弗尔《法国革命》、奎林《最初共和体制中的阶级斗争：1793—1797》和约莱斯的《法国革命的社会史》〔***Alphonse Ailard*****, Histoire politique de la Révolution fraçaise, Paris 1901;** ***Albert Mathiez*****, La Révolution fracaise, Paris 1922;** ***J. M. Thompson*****, The French Revolution, Oxford 1944;** ***E. Lavisse*****, Histoise de la France Contemporains, La Révolution, T. II (P. Sagnac), T. II (G. Pariset), Paris 1920; Cambridge Modern History, Vol. VIII French Revolution, Cambridge 1904;** ***Louis Villat*****, La Révolution et I' Empire, 1789—1815, Paris 1936 (Clio, Vol. 8);** ***Lord Actort*****, Lectures on the French Revolution, London 1910;** ***George Lefebure*****, La Révolution Fracaise (Peuples et Civilisations, Vol. XIII), Paris 1930;** ***Daniel Guerin*****, La lutte de classes sous la première République, "Bourgeois et Ara nus", 1793—1797, Paris 1946;** ***Jean Jaurès*****, L' Histoire Socialiste de la Révolution Fracaise ed, A. Mathiez, Paris 1922**〕。

奥拉特指出，从意识形态基本出发，对国民议会的立法工作做了最全面的分析（Aulard, pp. 49 ff)。而约莱斯如他在辩论中表现出来那样，对选举人口的普查、教会财产的调查等社会问题了如指掌。他提出的许多文件抄录和引文都是非常珍贵的史料。

约莱斯指出围绕公民权利的讨论不仅是一个代表的问题，甚至还要调查被剥夺了公民权利的大致人数（***Jaurès***, Vol. II, pp. I, 7)。奥拉特等指出，人们对剥夺公民权利的反应很微弱这一点，所

有历史学家都承认（Aulard，p. 70；Thompson，French Revolution，p. 124)。关于革命独裁过程的中断，参见马蒂埃《论执政府时期》(Mathiz，Direcroire，pp. 2 ff，17 f，19 f)。还可以参见他的《法国革命》(Rev. Franc）和维拉特的《革命精神》（Villat，La **Révolution** et l' Empire，p. 159)。他们认为8月10日的政变以后的事态发展才是真正的革命，关于8月10日的突发事变和公社的专政，参见戴维的《巴黎公社》(Claire Deville，La Commue de l'an II，Paris 1946)。瓦尔特的研究（《雅各宾党独裁的问题》)，把这一极权主义的革命实验看做以后正统的苏维埃的尝试（Gerrd Walter，Le **problème** de la dictature jacobina，Annales Histoques de la **Révolution** Francaise，Novemr ber 1931，pp. 515)。

巴纳夫是支持革命者中持遵循合法、保持中立立场的代表。他的这种立场，1791年7月15日使国王大吃一惊。参见马蒂埃《法国革命》(Mathiz，Vol. I p. 175)。吉伦特党和雅各宾党的对立结果，两个党派的领袖都发表了各自的声明。1793年8月10日，韦尼奥和罗伯斯庇尔的论争十分激烈。我们综合分析了罗伯斯庇尔的演说，关于韦尼奥的演说内容，参见勒菲弗尔《法国革命》的关于"索邦神学院"、"国民议会"等章节的内容（Vol. II，pp. 7，8)。

韦尼奥似乎面临某些他无法掌握的事物。他感到困惑：他们想取得什么？革命目标是要建立典范的社会主义吗？山岳党人甚至放弃了坚持对私有财产权利的承认。那么，什么是人民的主权呢？议会成员和大多数山岳党人都是由全民投票选出来的。虽然吉伦特派与山岳党人的区别和类似的地方已经被揭示出来了，但是，人们还是选择后者。因为前者已经缺乏那种迫切的救世主义的意识了。至少山岳党人、罗伯斯庇尔那一派受到了救世主义的紧迫感和幻想的驱使。虽然他们的目标有点模糊不清，也不能因此就简单地理解罗伯斯庇尔，把他们一伙看成伪君子、恶棍和笨蛋。

1793年3月26日，圣安德列（Jeanbon de Saint－**André**）在给

巴雷尔（**Barère**）的信中反映了雅各宾党的回答。参见维拉特前揭书（pp. 205－206）。圣安德列真诚而痛苦地接受了只是少数人支持的革命。结果是不得不被强迫接受革命的模式，因为敌对的但却是无关紧要的多数被好战的少数压倒是不可避免的。

(b) 雅各宾主义——精神、心理的要素

有关雅各宾派的专门论述，参见布林通的《雅各宾党》（Grane Brinton, Jacobins, New York 1930）和瓦尔特的《雅各宾党史》（**Gerard Walter, Histoire des Jacobins, Paris 1945**）。一些作家关于雅各宾党的独裁问题的论述，参见前揭书瓦尔特的《雅各宾党独裁的问题》。

布林通的著作是分析一个政党的著名研究成果。他采用和纳米尔同样的方法来处理统计数据，归类后，再把雅各宾党的组织活动及其党内生活的实态进行抽样对比。他的本意是把雅各宾党和美国政党做比较，但是这样做却导致他对雅各宾党本身特征的判断失误。瓦尔特（Ceraed Walter）称赞他是一个出色的材料收集者，却不具有历史学家的谨慎和功力。

参见维莱依编《罗伯斯庇尔演说集》（**Charles Vellay, Discours et Rapports de Robespierre, Paris 1908**）。雅各宾党的领袖在1794年雨月18日（2月5日）在国民议会上所做的政治伦理原则的报告中言及“精神欲望”问题，见于罗伯斯庇尔的《宪法的守卫者》〔**Défenseur** de la Constitutiong, Nr. Ⅳ. pp. 174－175〕。对此所做的针锋相对的批评，可以从吉伦特派沙龙给迪布瓦·克兰西的信中读到，参见《注释》〔Note on section (d), ch. i, Pt. Ⅰ〕。

罗伯斯庇尔说：“不朽的远见召唤着你向前。假如从世界诞生之时，你就在人间建立了公正的制度，自由的帝国就会在曾经照亮过大众理智的最耀眼的光芒中，在几乎超越自然的环境中，赋予你去保证人们幸福、美德和尊贵的权力。”（前揭维莱依编《演说集》，

Vellay, p. 93)。他早在1791年8月1日就说过，1789年的法国革命超过人类迄今为止的所有的事件。《与A. 罗伯斯庇尔书简大全》(Corrspondance ds Meximilien et Augustin Robespierre, ed. G. Michon, Paris 1926, p. 17)；另参见《宪法的守卫者》(**Dèfenseur** de la Constitutiong, Nr. Ⅳ., ser. Ⅰ, p. 199)。

关于"良心道德"，参见前揭维莱依《罗伯斯庇尔演说集》(p. 45) 和洛的《法国革命的军事谈判史》(***Buchez et Roux*, Histoire Palementaire de la Révolution Fracaise, Vol. X, pp. 28 ff**)。对迦德的回答，见洛的《法国革命的军事谈判史》(Vol. **XIII**, pp. 445)。

出色的罗伯斯庇尔的传记，见汤普森《罗伯斯庇尔传》(J. M. Thompson, Robespieerre, Oxford, 1935) 和瓦尔特的《罗伯斯庇尔传》(Gerard Welter, Robespieerre, Paris 1946) 和考古尔特《罗伯斯庇尔——近代第一个独裁者》(R. Korngold, Robespieerre: The First Modern Dictator, London 1937)。

反映一个政治家、思想家的罗伯斯庇尔的生平的参考文献如下：

关于他的自我怜悯和使命感，可参见前揭维莱依《罗伯斯庇尔演说集》(Vellay, p. 170)，关于他的最后的演说和自我辩护，同上书 (pp. 381 ff)。还有奥拉特《雅各宾协会》(***Aulard*, La Société des Jacobins, Paris 1889—1897, Vol. Ⅱ, p. 533**)。他惊叹迪斯莫林 (Desmoulins) 处在神智不清的狂热之中，见同书 (Vol. Ⅲ, p. 576; Ⅳ, pp. 573 f., 592: V, pp. 213, 251 ff, 245; Ⅵ, p. 154)。

关于圣鞠斯特，参见前揭维莱依的著作 (Vol. Ⅰ, p. 349; Ⅱ, p. 504; Ⅱ, p. 494; Ⅱ, p. 305: Ⅱ, p. 76; Ⅱ, pp. 377, 507)。

巴雷尔信任圣鞠斯特说："他是一个朝独裁方向走去的典型。将结束、取代罗伯斯庇尔及其地位，……与罗伯斯庇尔相比，是一位更深刻、更智慧的革命家。"参见巴雷尔的《回忆录》〔***Bertrand Barère*, Memoris (Eng. Trans.), London 1896, Vol. Ⅱ, p. 139; Ⅳ,**

pp. 333 ff]。另参见库尔梯斯《罗伯斯庇尔的战友：圣鞠斯特》（E. N. ***Curtis*, Saint—Just, Colleague of Robespierre, New York 1935, p. 333 ff**）。同样，萨特也在《回忆录》中说："与罗伯斯庇尔相比，圣鞠斯特更加大胆地断言，在大部分时间中，两个人相比，他更可以说是恐怖分子。"（***René Levasseur de Sarthe*, Mémoires, Bruxelles, 1830, Vol. III, p. 73**，库尔梯斯翻译，前揭书）另外参见萨特的《回忆录》（同上，Vol. I, p. 233）。

维莱依的《圣鞠斯特全集》（***Velley*, Œuvres, completes de Saint—Just**），全两卷，我们可以很方便地利用，从中找到我们所首要的东西。圣鞠斯特的浩瀚的著述，具有明显的圣徒的特征。关于圣鞠斯特的最新研究，是库尔梯斯《罗伯斯庇尔的战友：圣鞠斯特》（***E. N. Curtis*, Saint－Just, Colleague of Robespierre, New York 1935**）；比尼的《圣鞠斯特》（D. Centiore－Bineau, Saint－Just, Paris 1936）和西格诺克斯的《圣鞠斯特》（P. Cignoux, Saint－Just, Paris 1946））。还有那不辞劳苦完成的作品，哈梅尔的《圣鞠斯特的历史》（E. Hamel , Histore de Saint－Just, Bruxelles 1860）。进行实用的综合研究的著作是戴洛克尔的《圣鞠斯特：政治与社会的思想》（P. Deroncle, Saint－Just, ses **idées** politiques et socials, Paris 1937），同类的作品还有布林通的《圣鞠斯特的政治思想》（***Crane Brinton*, The political ideas of Saint－Just , in Politics, 1934, Vol. I., No. I**.）；克里兹克斯基的《卢梭与圣鞠斯特》（***S. B. Kritschewsky*, Rousseau usd Saint－Just, Berne 1895**）。还有很通俗易懂的汤普森《法国革命领袖中的圣鞠斯特一派》（***J. M. Thompson*, Profile of Saint－Just in Leaders of the French Revolution, Oxford 1929**）以及塔哈特的《来自圣鞠斯特革命思想》（***P. Tahard*, Le révolutionnaire ideal selon Saint－Just, Europe 1939**）。

关于罗伯斯庇尔研究原始资料是利用以下文献：维莱依《罗伯斯庇尔演讲集》（***Velley*, Discours et Rapports de Robespierre, Paris**

1908)、弗默莱尔,《罗伯斯庇尔全集》（*A. Vermored*, **CEuvres de Robespierre, Paris 1886**）、拉波梅拉耶《罗伯斯庇尔全集》（***Albert Lapomeraye*, CEuvres de Robespierre, Paris 1834**）和《捍卫宪法的罗伯斯庇尔：立法议会时期》（**Défenseur de la Constitution par, M. Robespierre, period of legislative Assembly**）、《罗伯斯庇尔书信集：国民议会时期》（**Letters de M. Robespierre ses Commettants in 2 series, period of convention**）、考图伊的《罗伯斯庇尔集团的对命令、批评的答辩的记录报告》（E. B. ***Courtois*, Rapport Fait au nom de la commission chargée de l' examen des papiers trouvées chez et ses complices, Paris 1795**）、《罗伯斯庇尔、圣鞠斯特等人的未公开的记录文件》（有删除和省略，Paris 1828)。罗伯4 庇尔的公函，引自马蒂埃的《罗伯斯庇尔与恐怖主义》（Mathez, Robespierre Terroiste, Paris 1921)。《与 A. 罗伯斯庇尔书简大全》（**Correspondance de Maximilien et Augustin Robespierre, ed. *G. Michon*, Paris 1926**）；奥拉特《雅各宾协会：雅各宾党的历史文献汇编》（***Alphonse Aulard*, La Sociéte des Jacobins, Recueil de documents pour l' histoire des Jacobins de Paris, Paris 1889－1897**）；洛的《法国革命的军事谈判史》（***Buchez et Roux*, Histoire Palementaire de la Révolution Fracaise, Paris 1834—1838**）。克洛克(Croker) 收集的罗伯斯庇尔的著述都收藏在不列颠博物馆。还有前揭摩尼特的著作（L' Ancien Moniteur, Paris 1840—1845，再版）和帕莱梅特莱《莫维达和洛朗》（***Archives Parlementaires*, J. Movidal et E. Laurent, Paris 1867**）。最新的关于罗伯斯庇尔的政治思想研究有：科班《罗伯斯庇尔的政治思想：国民议会时期》（***Alfred Cobban*, The political idea of Maximilien Robespierre during the period of the Convention, English Historical Review, January 1946**）和《罗伯斯庇尔的基本设想》（**Fundamental Ideas of Robespierre, English Historical Review, January 1948**），歇兹《卢梭对罗伯斯庇尔的影响》（***Richard Schatz*, J. J. Rousseau' s Einfluss auf Robespierre, Leipzig 1905**），汤普

森《罗伯斯庇尔》（Thompson，Robespierre），，马蒂埃《罗伯斯庇尔的身边》（A. Mathiz，Autour de Robespierre，Paris 1925）、《罗伯斯庇尔——恐怖者》（Robespierre Terroriste，Paris 1921）、《吉伦特党与山岳党》（Girondins et Montagnards，Paris 1930）和《罗伯斯庇尔研究》（**études** Robespierreistes，Paris 1917，此书不是很重要）。还有，汤普森首先提供了关于罗伯斯庇尔研究的参考书目，这些特别的材料来自不列颠博物馆。

（c）公意的定义

雅各宾俱乐部在巴黎曾经命令民众团体制定了一张适合担任公职人的名单，名单必须排除“冷酷的、自私自利的、对共和国和革命漠不关心的人”，因为这些人，“根据雅典法律，是应该判处死刑的。在我们国家中，他们已经被公意判处政治上的死亡”。从这样的循环论证出发，罗伯斯庇尔的手段确实是得不到拥护的”。参见汤普森《罗伯斯庇尔》Thompson，Robespierre，Vol. II，p. 107]

罗伯斯庇尔的著述，引自《宪法的守卫者》（**Dèfenseur** de la Constitutiong，Nr. IV. p. 163）。圣鞠斯特的才能，参见前揭书（Vellay，Vol. I，pp. 342 ff；I，pp. 327，304）。前揭马布利的《佛欣的谈话：政治与伦理间的关系》（p. 84，Note）。另外，关于罗伯斯庇尔，参见前揭书（p. 31，175）。关于圣鞠斯特以后的详细生平，参见前揭书（Vellay，Vol. I，pp. 428，429）。

（d）制衡的概念——圣鞠斯特

关于罗伯斯庇尔的意图，参见前揭书（Vellay，p. 93，）。关于圣鞠斯特，也参见前揭书（Vol. I，pp. 264，265，277，281，274 f，266 f，272，285，271，265，315，344）。

(e) 罗伯斯庇尔与革命目的——人民观

关于罗伯斯庇尔喜欢的用词，参见前揭维莱依的著述（Vellay, pp. 31，96，97，317）、《宪法的守卫者》（**Dèfennseur** ds la Constitutiong, Nr. Ⅳ. p. 173）和前揭洛的著述（Buchez et Roux，Vol. V, p. 186）。

关于人的尊严，参见前揭书（Vellay, pp. 258—261，70，96－99）、《宪法的守卫者》（**Dèfennseur** ds la Constitutiong, Nr. Ⅳ. p. 169; Ⅻ，pp. 591—592）以及前揭《罗伯斯庇尔书信集》（Letters à ses Commettants, I, Ser, I, pp. 13 ff）。关于政府声誉的秘密，参见前揭书〔Vellay, pp. 257 f (I' ambition), 55〕、《罗伯斯庇尔书信集》（Letters à ses Commettants, I, Ser, I, p. 7; Ⅶ，Ser, 2, pp. 338 f; I, 2, p. 52 f）和《雅各宾党》（Vol. Ⅳ, p. 84）。关于罗马保民官，参见前揭书（Vellay, p. 216 f）。

有关选举原理（主教要由僧侣和世俗的国民来选出），见前揭书（Vellay, p. 20）、前揭洛的著作（Buchez et Roux, Vol. Ⅵ, p. 221）。新闻自由，参见前揭书（Vellay, p. 31）。死亡的惩罚，参见前揭书（Vellay, p. 70）。关于政府对人民的保护，参见前揭书（Vellay, p. 259）。另参见《罗伯斯庇尔书信集》（Letters à ses Commettants, I, Ser, 2, p. 53）。英国体制，参见前揭书（Vellay, p. 12 ff, 261, 93）。罗伯斯庇尔和宪法的制定和贵族的神圣权利，参见前揭书（Vellay, pp. 79 ff）。关于否决权，参见前揭书（Buchez et Roux，Vol. Ⅱ, p. 451; Ⅲ，p. 98）。

贵族的特权，参见前揭洛的著作（Buchez et Roux, Vol. Ⅵ, p. 67）。发生影响的事件，也参见前揭洛的著作（Buchez et Roux, Vol. VⅢ, p. 256; Ⅸ, p. 339）和前揭克洛克的著作（Croker, Vol. Ⅵ, pp. 8—13, 35, 46, 51－53）。权威人物与民众之间经常发生的骚动与冲突，见《宪法的守卫者》（**Dèfennseur** de la Constitutiong,

Nr.. Ⅸ, p. 488)、前揭克洛克的著作（Croker, Ⅳ, p. 35)、前揭书的著作（Ⅸ, p, 243）和《雅各宾党》（1, p. 62, Ⅱ, pp. 305, 316, 490; Ⅲ, p. 320; Ⅳ, p. 84)。

关于依靠自治体，参见《雅各宾党》（Ⅲ, p. 320)、前揭书(Buchez et Roux, Vol. Ⅵ, p. 227，有关主教选举论述的部分)、罗伯斯庇尔的《宪法的守卫者》(**Défenseur** de la Constitutiong, Nr. Ⅳ. p. 181 ff) 和前揭克洛克的著作（Croker, Ⅳ, pp. 8—13, 46)。有关保卫国家，参见前揭书（Vellay, pp. 5, 7, 21)。关于人民，参见前揭书（Buchez et Roux, Vol. Ⅸ, p. 340)。有关社会分裂，参见前揭书（Vellay, p. 231; p. 5, 7, 20, 23, 235)。关于特权论，参见前揭书（Vellay, p. 89 ff, 102 f)。关于为穷人争取权利，参见前揭书（Buchez et Roux, Vol. X, p. 5)。关于有产者，参见《宪法的守卫者》(**Dèfennseur**, Ⅸ. pp. 500－501)。保卫国有化，见前揭佛莫莱尔著作（Vermorel, pp. 185 ff; p. 190; pp. 1 93－193)。关于人民的理想，参见前揭书（Vellay, p. 97)。

关于无形的战争（论述保卫国有化如同对付反革命的秘密武器)，参见《宪法的守卫者》(**Dèfennseur**, Vol. Ⅸ. p. 488) 和前揭克洛克的著述（Croker, Vol. Ⅳ, pp. 47 ff)。关于罗伯斯庇尔在法律论战言论的引文，参见前揭拉坡马拉耶的著作（Lapomaraye, Vol. 1, p. 66; pp. 69 ff; p. 71)。

关于因为宪法存在缺点，受到反革命派的挑衅，罗伯斯庇尔为宪法要取得到国民公认而感到困惑，参见前揭书（Vellay, pp. 174 ff, 175)。关于君主立宪的政体，同前书（p. 180)。

他也认为在现实条件下，君主立宪的政体比那种伪装成共和形式的、复杂的非实质的宪政更好一点，参见前揭《雅各宾党》(Vol. Ⅲ, pp. 12, 420)。

关于罗伯斯庇尔与对外战争，参见前揭书（Vellay, pp. 11g, 123, 124 － 136）和《宪法的守卫者》（**Dèfennseur**, Nr. Ⅷ,

p. 375; pp. 376 ff)。有关国王逃走，也见前揭书（Vellay, p. 73)。关于罗伯斯庇尔对路易十六的审判言行，参见前揭书（Vellay, pp. 211, 212; pp. 213 ff, 222, 240 ff)。关于他的革命正义论，参照前揭汤普森的著作（Thompson, Vol. I, pp. 94 ff)。圣鞠斯特关于审判国王的演说（叙说统治的纯洁性），见前揭书（Vellay, Vol. I, pp. 365 ff, 386 ff, 369 f)。

关于对个人的侵犯与对国家的犯罪之间的区别的论述，参见前揭书（Letters à ses Commettants, Nr. V, Ser, II, pp. 196－197)。关于圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay, II, 228－229)。

关于罗伯斯庇尔，参见迪斯莫林《老科尔得利》（Desmoulind, Vieux Cordelier, Nr. 4, December 20th, 1793, 30 Frimaire, an II)、前揭洛的著作（Buchez et Roux, Vol. XXIII, p. 179)。

第三章　单一的意志

(a) 民主的直接行为

关于代议制度，参见前揭《宪法的守卫者》（**Défennseur**, Nr. V, . p. 217; XI, pp. 525 ff, 529 ff, 543, 547）和《罗伯斯庇尔书信集》（Letters à ses Commettants, I, Ser. I, p. 12. ; II, Ser. I, p. 30; IX, Ser. I, p. 386)。另外，还参见前揭书（**Défennseur**, V, p. 225）和前揭书（Vellay, pp. 134, 262)。关于反对派为路易十六提出赦免请求，参见前揭书（Vellay, pp. 230 f）和《罗伯斯庇尔书信集》（Letters à ses Commettants, I, Ser. I, pp. 5 ff á Vergniaud, **Censommé** etc.)。虽然革命最主要的根源是大众的混乱（**Défennseur**, XI, p. 532)，但是，他主张把无知的大众召集起来参加选举，认为混乱只是大众的观念受到贵族误导的结果。（同前，pp. 536－538)。关于反对代议会制，参见前揭书（同前，pp. 536 ff）和前揭书（Vellay, pp. 264－270)。操纵立法机关控制选举过程，参见

前揭书（Vellay, pp. 96—99, 235, 317）、前揭书（Buchez et Roux, **XXII**, p. 463）、前揭书（**Défenseur**，XI，p. 524；IV，p. 172; 111, p. 138）和前揭摩尼特的著作（L 'Ancien Moiteur, VIII，p. 90；IX, p. 407)。

另外关于卢梭对罗伯斯庇尔的影响，见前揭书（Vellay, pp. 264－265)。关于少数优先的问题等引文，见前揭书（Vellay, pp. 242－243; **Défenseur**，Nr, V, p. 222 f)。其他引文，还见前揭书（Buchez et Roux, XXII, p. 463)。

命令民众行动，参见前揭书（**Défenseur**，Nr, XI，p. 527 f)。关于巴黎市民受全国人民的委托的论述，见前揭书（Vellay, pp. 198—199,; Letters à ses Commettants, Nr. VII，p. 304; Vellay, pp. 314—315; Jacobins, Vol. V, p. 254)。

他说："那是生死攸关！"引自前揭书（Jacobins, III，p. 673)。罗伯斯庇尔在1793年5月26日，5月29日的演说，引自前揭书（Buchez et Roux, XXVII, p. 243; 297 ff)。他的5月26日的演说，雅各宾俱乐部的档案记录并不完整，是从政府的83号公告里发现的。"使得他们紧张起来"，引自前揭书（Jacobins, IV，p. 193)。罗伯斯庇尔领导的代表团，见前揭书（Buchez et Roux, XXII, p. 79 ff)。

罗伯斯庇尔领导的影响，参见前揭书（Thompson, Vol. I, Robespierre, pp. 250－260)。关于起义的策略和革命公社，参见前揭书（Deville, La Commune de l' an II, pp. 95 ff)。罗伯斯庇尔与1793年的追求，参见前揭书（Jacobins, V, p. 180, p. 181)。他在1793年5月8日的演说，可参见前揭书（***Buchez et Roux*****, Vol. XXV, p. 43; XXVI, p. 383;** ***Thompson*****, Vol. II, pp. 20—23;** ***Deville*****, pp. 72 ff, 177 ff**)。

罗伯斯庇尔在7月8日，前揭书（Buchez et Roux, XXVIII, p. 169)。答罗维特问，见前揭书（Vellay, pp. 197 ff; pp. 314, 315, p. 97; Vermorel, p. 190; **Défenseur**，Nr. XII，p. 567 ff)。关

于民众将会雪崩等，引自前揭书（Vellay, pp. 134 f, 213; Letters à ses Commettants, II, Ser. I, p. 55; I, p. 13; I, Ser. 2, p. 30; VI, Ser. 2, p. 285)。

关于1793年的宪法，参见前揭奥拉特的《法国政治史》(Aulard, Hostoire politicque, pp. 280—314)。该书中有围绕宪法辩论的详细叙述和对各种方案和结局的分析。斯特《孔多塞与1793年宪法修改草案》（Afred Stern, Condorcet und der Giondistische Verfassungsentwurf von 1793, Historische Zeirschrift, CXLI, p. 3)、马蒂埃《1793年宪法》（**Albert Mathiez, La Constitution de 1793, Annales Historiques de la Révolutiong Francaise, vol. V, 1928, reprinted in Girondins et Montagnards, 1930**)。

关于圣鞠斯特，见前揭书（Vellay, Vol. I, pp. 426—428, 418 ff)。

这个方案与孔多塞的方案相比，更忠实地保留了公民投票的特征，参见前揭书（Aulard, loc cit., Stern, loc. Cit)。罗伯斯庇尔犹如是一个爱国投票方案的设计师，参见前揭书（Thompson, Vol. I, pp, 265 ff)。关于1793年宪法的投票，参见前揭书（Villat, p. 234)。决定路易十六的命运，参见前揭书（Vellay, p. 23o f)。反对取代国民议会和新选举（1793年4月17日，吉伦特党被清洗出去之前)，参见前揭书（Buchez et Roux, Vol. XXVI, p. 47)。吉伦特党遭到清洗和1793年宪法通过之后，罗伯斯庇尔顶住了凡是可能的抵抗)。参见前揭书（ Villat, p. 242)。

关于党派派别（被取缔的对立派，正是人民中惟一有能力发动革命并且能稳定秩序的人)，参见前揭书（Buchez et Roux, Vol. XXII, p. 467、Ancien Moniteur, Vol. XV, p. 75)。关于罗伯斯庇尔，参见前揭书（Vellay, p. 264)。1792年7月14日部分人长时间地坚持反对（享有特权而且富有的人们拖延会议的时间，贫困阶层的代表纷纷离开会场回去工作了)，参见前揭书（Thompson, Vol.

Ⅱ, p. 55)。当进行表决的时候，这两派对立的会议已经进行一个星期了，在海伯利斯和英兰格的煽动下，留下来的那一派中有影响力的家伙就爆发了，会议的周期并没有受到法律的制约。罗伯斯庇尔对此进行了激烈的反击："议会竟成了党派的俱乐部"，就这样被他们紧紧地控制住了。参见前揭书（Jacobins, Vol. V, p. 504, 580)。关于雅各宾党，参见前揭书（Buchez et Roux, Vol. XXVI, p. 47)。罗伯斯庇尔的答辩演讲，参见前揭考图伊编的未刊行文稿（Courtois, Vol. Ⅱ, p., p. 13 f) 和前揭爱斯宾纳著作（Espinas, La philosophie Sociale, p. 148.)。

(b) 作为客观目的的自由

关于法国革命的形势，参见前揭书（Mathez, Rev. Franc, Vol. Ⅲ, cha i, iii)。另见以下文献：Lefebvre, Rev. Franc., pp. 206 ff、Mathez, La vie **chère** et la question sociale sous la Terreur。

有关圣鞠斯特，见前揭书（Vellay, Vol. I, pp. 373 ff499；I, pp. 426, 432, 457, 431)。关于公社的号召力，同前书 I, p. 374。有关革命的共同性，同前书 I, p. 374。公选体系，参见黑兹的《大革命法兰西抵御的国民统一和联邦主义》（Hedvig Hintze, Staatseinheit und Foderalismus im alten Frankreich und in der Revolution, Stuttgart 1928)。居弗鲁瓦是代表，见前揭库尔梯斯著作（Gurtis, p. 73)。有关圣鞠斯特，见前揭书（Vellay, I, pp. 354—355)。

索雷尔的《欧洲与法国革命》（***Albert Sorel*, L' Europe et la Révolution Fransaise, Paris, Vol. Ⅱ, pp. 84 ff, 105 ff, 518 ff, 531 ff, ; Ⅲ, pp. 111, 144, 153, 164 ff, 172 197 ff, 250, 278ff, 307ff**)。西贝尔《大革命史》（***Heinrich von Sybel*, Geschiche der Revolutionszeit, Düsseldorf, 1866, Vol. I, pp. 253 ff; Ⅱ, pp. 37 ff, 55 f, 276**）勒菲弗尔《法国革命》（***Georges Lefebvre*, Révolution Française, Cours de la Sorbonne; Convention, Vpl. I, pp. 136—178**)。卡尔诺（Carnot）把自

然定义为就是地理与历史，参见前揭书（Sorel，Ⅲ，p．310）。

（c） 反对的权利与禁止党派

有关圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay，Vol．Ⅱ，pp．75 ff）。在一次演说途中圣鞠斯特对提问做了这样的回答。在 1793 年宪法实施后，对主权有了新的要求，国民议会要废除宪法。为了决定宪法基本内容，需要建立一个讨论立法、进行表决的集会的大会场。制定了新宪法，才会出现一个法制和谐的国家。同前书（ibid．，p．83）。

引文参见前揭书（Ⅱ，pp．378，238，247，pp．378，23o ff，258 f）。

关于马拉的言说，参见前揭书（*Jaurès*，Vol．Ⅱ，pp，228）。圣鞠斯特言及民主，参见前揭书（Vellay，Ⅱ，p．259，65）。圣鞠司特曾说："这里是没有政府。"见前揭书（Vellay，Ⅱ，p．375）。关于暴君必然导致压迫，参见同书（p．76）。他认为这样的民主将传遍整个地球，见前揭书（Ⅱ，pp．247，381 f）。

关于罗伯斯庇尔，参见前揭书（Vellay，p．333；Buchez et Roux，Vol．XXXI，p．277；pp．332—333）。罗伯斯庇尔的著述，参见前揭书（Letter à ses Commettants，Hr．I，Ser，2，p．7；Ⅱ，Ser．I，pp．57—58）

关于圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay，Vol．Ⅱ，pp．268，262）；关于罗伯斯庇尔，参见前揭书（Vellay，p．333）。圣鞠斯特的关于暴力、恐怖等言论的引文，参见前揭书（Vol．Ⅱ，pp．265，506；pp．83，275，379，238，258，382，230）

罗伯斯庇尔论土地问题，见前揭书（Vellay，Vol．Ⅱ，pp．332）。圣鞠斯特论意志，见前揭书（Saint－Just，Vol．Ⅱ，pp．506；530）。罗伯斯庇尔论反革命，参见前揭书（Vellay，p．314；Jacobins，v，pp．181，185，350）。

圣鞠斯特论政党，参见前揭书（Saint-Just, Vol. Ⅱ, pp. 271—274）；关于他的生平，见（Saint-Just, Vol. Ⅱ, pp. 477, 237; pp. 386, 483, 484）。关于罗伯斯庇尔，见前揭书（Vellay, pp. 133, 167; **Défenseur**, Nr. Ⅲ, p. 149）和前揭罗伯斯庇尔书信集（***Robespierre*, Letter àees Commettants, Hr. I, Ser, 2, VII, p. 328; Jacobins, VI, p. 5; *Buchez et Roux*, Vol. XXV, p. 47**）。

罗伯斯庇尔关于斗争过程的论述，参见前揭书（**Défenseur,** Nr. Ⅳ, pp. 162 ff, 164）。罗伯斯庇尔的引文，见前揭书（***Courtois*, Papiers inédits trouvés chez Robespierre, etc. Nr. XLIV, p. 15; *Deville*, La Commune, p. 44, suggest 16—19 Mai 1793 as the date of the note**）.

罗伯斯庇尔论党派等的引文，见前揭书〔Vellay, p. 171（à Brissot), pp. 384, 382; Jacobins, Vol. V, pp. 179, 180; Buchez et Roux, Vol. XLIV, pp. 212 ff; XXXII, p. 73; XXXIII, p. 200（1794年在关于实施恐怖革命法律的辩论时，他主张在革命法庭取消听取证词和事先需得到国民议会批准的程序）〕。圣鞠斯特关于如何实施民主论述，见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, pp. 508—509）。

罗伯斯庇尔的著述，参见前揭书（**Défenseur**, Nr. Ⅳ, pp. 162）。关于雅各宾俱乐部和圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, pp. 536）。罗伯斯庇尔的关于永远保持廉洁等言论，参见前揭书（***Buchez et Roux*, VoL. XXXIII, pp. 212—213; Défenseur, Nr. VII, p. 319; Correspondance, 166; *Thompson*, Vol. II, p. 107**）。

(d) 关于革命政府的理论

罗伯斯庇尔论革命政府，参见前揭书（Vellay, p. 311 ff; Buchez et Roux, VoL XXV, p. 43; 46; Ancien Moniteur, Vol. XV, pp. 674, 688; Buchez et Roux, VoL XXV, p. 45）。

罗伯斯庇尔论两种截然不同的特征，见前揭书（Vellay, p. 332; Vellay, p. 315）。

关于上层社会的不道德，见前揭书（Buchez et Roux，Vol. XXXXII，p. 71—72；Jacobins，Ⅵ，p. 214 f. Villat，p. 255)。

(e) 雅各宾党的独裁

雅格宾党出现的原因及其组织结构，参见前揭书（Villat，pp. 219 ff；Mathiez，Rev. Franc，Vol. Ⅲ，chs. iv，vi，vii；Lavise，Vol. Ⅱ，pp. 170 ff；Lefebvre，pp. 212 ff)。关于罗伯斯庇尔的官方文书，参见前揭书（Mathiez，Robespierre Tarroriste，p. 72)。

法伦米（Billaud Varenne）发言的引文，见前揭书（Lavisse，Vol. Ⅱ，p. 175)。关于丹东，参见前揭书（Mathiez，Rev. Franc，Vol. Ⅲ，，p. 76；Villat，p. 267)。关于卡尔诺（Carnot）参见前揭书（Villat，p. 269)；关于埃贝尔派的垮台，参见前揭书（Mathiez，Rev. Franc，Vol. Ⅲ，pp. 150 ff)。

关于革命的公正原则，除了引用官方文件，还参照阿梅•奥尔定的《公安委员会拯救共和国》(Arne Ording，Le Bureau ds police du **Comité** de Salut Public，Oslo 1930)。还有马蒂埃的《罗伯斯庇尔恐怖政治》（A. Mathiez，La terreur et la politique sociale des Robespierristes)。同书，叙述了热月4 日和 5 日的会议上，吉伦特党和山岳党人通过了公安委员会承担起拯救共和国的全部责任的决议（也就是表明风月法案的重要性)。

关于罗伯斯庇尔，参见前揭书（Buchez et Roux，Vol. XXVIII，pp. 477，202，212)。雅各宾协会，参见前揭书（***Crane Brinton*，The Jacobins，passim；*Gerard Walter*，L' Historire des Jacobins，passim**)。

罗伯斯庇尔的言论，引自前揭书（***Courtois*，Papuere inedits，pièce XLIV，p. 16；Desmoulins Annales Révolutionnaires，Vol. I，p. 255；Jacobins，V，pp. 597—599**)。关于清洗反革命，参见前揭书（Jacobins，pp. 504，561)。

圣鞠斯特指控吉伦特党的演讲，参见以下前揭书［Vellay，

Vol. Ⅱ, pp. 1—31; Denton, (ibid., pp. 305—332); ***Hérault*** de ***Séchelles*** (ibid., pp. 286—288)]。

关于罗伯斯庇尔的领导地位，参见前揭书（Jacobings, Vol. Ⅵ, p. 155)。罗瑟林是一个默默无闻雅各宾党的成员。集会上，他建议把巴黎市荣誉市民的称号给热佛鲁瓦，因为热佛鲁瓦取出了本来要射向罗伯斯庇尔的子弹，救了后者一命。但是罗伯斯庇尔却怀疑这是出自嘲笑自己企图的提议，马上就把罗瑟林赶了出去。另外，会议中关于德行的论述等，可以参见同书（V, p. 645; Ⅵ, p. 210)。

关于雅各宾派党内的领袖的候选资格，罗伯斯庇尔说：“每个人民代表都要真诚地热爱自由，每个人民代表都要献身于伟大的祖国。”“雅各宾协会由于其自身具有不会腐败的特性，所以，党内公共观念是稳步地深入人心，强大而纯洁的。”参见前揭书（***Robespierre*****, Défenseur, VIII, pp. 319;** ***Thompson*****, II, 18, 107;** ***Correspondance*****, 166 bis;** ***Buchez et Roux*****, XXVI, 47**)。

人民不仅有权选择自由，还有选择自由的义务。参见前揭书(***Sorel*****, L' Europe et la Revolut, loc. Cit., especially Vol. III, pp. 162 ff, 232 ff; Lefebvre, Cours de la Sorbonne, Rev. Franc., Convention, Vol. I, pp. 229 ff; Lavisse, II, pp. 32 ff**)。

孔蓬的话，引自前揭书（Sorel, Ⅲ, pp. 311, 312)。

关于革命政权中的布里索（Brissot)，参见前揭书（Lefebvre, Cours, Convention, Vol. I, p. 237）和布尔克《弑君者间的协议信》(Ed. Burrke, Letters on a Regicids Peace, London 1893, pp. 16, 121—122)。

第四章　终极的机构

(a) 进步与终极的基本前提

罗伯斯庇尔的胜利，见前揭书 (Jacobins, Vol. Ⅵ, p. 212)。

罗伯斯庇尔、圣鞠斯特关于人的美德等的论述，参见前揭书 (**Robespierre, Lettre à ses Commettants, Nr, Ⅱ, Ser. Ⅰ, p. 49, p. 50, p. 51; Vellay, p, 255, p. 253; Saint-Just, Vol. Ⅱ, pp. 385, 485, 503; Robespierre, Commettants, Ⅱ, p. 50; Vellay, pp. 324, 325; Vellay, Vol. Ⅱ, p. 497; Vellay, pp. 255, 349; Vellay, p. 420**)。

罗伯斯庇尔的关于"法兰西高于一切"、"自由的命运"等著述以及最后的演说等，参见前揭书 (Vellay, pp. 327, 93, 225 ff, 350, 325, 256, 349, 30; Lettres à ses Commettants, Ⅵ, 2, pp. 241—248; Thompson, Vol. Ⅱ, p. 1; Vellay, p. 349, 351; Vellay, p. 379 ff: Jacobins, Vol. Ⅵ, p. 210)。圣鞠斯特的著述，参见前揭书 (Vellay, Ⅱ, p. 508)。有关他们的欢欣和忧虑，参见前揭书〔Vellay, p. 485; Ⅰ, p. 419; Ⅱ, pp. 183, 385, 476, 491 (圣鞠斯特); Vellay, p. 277; **Défenseur**, Ⅲ, pp. 113 ff; Jacobins, Ⅴ, p. 27; Buchez et Roux, XXXII, p. 45 Vellay, p. 155 (罗伯斯庇尔)〕。前揭贝克尔的《18世纪哲学家的天域》(Becker, Heavenly City) 一书，说明了18世纪的宗教信仰是标语取代了永恒的天国。

(b) 教条主义的心理

罗伯斯庇尔关于"革命"、"先贤祠"等论述，参见前揭书 (Jacobins, Vol. Ⅳ, pp. 214, 21; Vellay, pp. 327 ff, p. 240) 和奥克苏《政治的革命》〔**Michael Oakshott, Rationalism in Politics (Cambridge Journal, 1947, Vol. Ⅰ, Nos. 2, 3**)〕。

(c) 德性的统治

圣鞠斯特的关于权力的诸论述，参见前揭书（Vellay，Vol. II，pp. 386，507；I，p. 421；I，p. 419；II，p. 507；II，p. 386）。与罗伯斯庇尔的比较，参见前揭书（Vellay，Vol. II，pp. 257，253；Ancien Moniteur，VI，p. 631；Vellay，p. 263）。革命团体中的罗伯斯庇尔，参见前揭书（Vellay，pp. 327 ff，351，329，330，352，350）。关于圣鞠斯特，见前揭书（Vellay，Vol. II，p. 501；II，pp. 330，331，328，329）。罗伯斯庇尔论革命各种具体目标，参见前揭书（Vellay，pp. 325 f，348）。

(d) 圣鞠斯特的《共和制度》

关于圣鞠斯特的《共和制度》，参见前揭书（Vellay，Vol. II，pp. 230，385，477，485，491，487）。

具体的计划，同上书（Ibid.，pp. 495—507；495，506，507，230，502，264，270 ff，503；pp. 524，508）。

在卢梭和马布利的著作中也已经能够读到关于建立共和国政体的论述。

圣鞠斯特提出专政的观点，可以参见前揭书〔**Barère，Memoirs**（英译本）；**Vellay，Vol. II，pp. 174—175；Mathiez，Girondins et Montagnards，pp. 160，163；Guerin，Vol. II，pp. 273—276**〕。

(e) 市民宗教与对知识分子的批判

罗伯斯庇尔对知识分子的批判，参见前揭书（Vellay，p. 366）。一种反应迅速的本能，同前揭书（ibid，p. 361 f.）。批判百科全书派的原因，是当年他们攻击卢梭，见前揭书（**Défenseur**，Nr. II，p. 97）。关于羞耻的论述，见前揭书（Vellay，p. 365 f.）。关于爱尔维修的半身像事件，参见前揭书（Jacobins，IV，p. 550）。

罗伯斯庇尔论“是什么压制了意见”，见前揭书（Vellay, p. 361; ）。关于宗教信仰，见前揭书（Vellay, pp. 359—369; Lettre à ses Commettants, Ⅷ，pp. 2, 337—349; Buchez et Roux, Vol. XXX, pp. 278, 287, 322; XⅢ, 445; XV, p. 5; Vermore, p. 337 ff)。有关圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, p. 524)。

前揭马蒂埃的著作（Mathiez, Rev. Franc., Vol. Ⅲ, p. 177）对这个问题，表达了不成熟的观点；而汤普森的著作（Thompson, Robespierre, I, p. 216）则明确地指出罗伯斯庇尔节俭的信条中有着犹太人的特征。前揭奎林《最初共和体制中的阶级斗争：1793—1797》（D. Guerin, La Lutte ds Classes）一书的标题也已经充分显示了著者采用方法的意图了，可参见该书有关部分（Vol. I, ch. ix, pp. 405 ff; vii, p. 425 ff)。

第五章　社会问题

(a) 矛　盾

关于革命的社会、经济问题，可参见马蒂埃《珍贵的生命与恐怖时期的社会运动》（***Albert Mathiez*, La vie chère et le movement social sous la Terreur, Paris 1927, *Georges Lefebvre*, Les paysans du Nord pendant la Révolution francaise, Paris 1924**)。关于革命过程中的社会经济问题，有部非常出色的学术著作，那就是约莱斯的《社会主义史》（Jean ***jaurès***, Histoire Socialiste)。

他把注意力投入革命的经济实际状态与社会经济思想的研究，他引用史料虽然平常，但是论述却很有启示。另外参见下列成果，勒菲弗尔《革命与农民》（***Georges Lefebvre*, La Révolution et les paysans, Europe 1939, pp. 387—390**)、杜莱《革命与社会的开放》（***Edouard Dolléans*, La Révolution et le Monde Ouvrier, ibid, pp. 390—407**）以及奎林、爱斯宾纳、拉斯基等的《社会主义者的传统》。还

有，前面已经提及的莱雷（Maxime Leroy）的成果。他们的著作都是专注于社会主义者的思想发展这样的课题。属于这类课题的还有莱克坦伯根的著作《社会主义革命》(**A. Lichtenberger, Le Socialisme et la Révolution**)。

拉布洛斯（M. Labrosse）正在撰写一部专门关于法国革命的经济史的著作，希望他能写出一部能够涵盖整个法国革命时期社会、经济所有方面的巨著。

关于忿激派，参见前揭书（Mathez, Vic **chère**, Ⅲ, pp. 121 ff, 135 ff, 224ff; Guerin, Vol. I, ch. ii, 118 ff, ch. iv, v)。

多利弗事件，参见前揭书（**Jaurès**, Hist. Socialiste, Vol. Ⅶ, pp. 211 ff; Ⅲ, p. 392)。关于马莫洛等地散发宣传品的事件，参见前揭书（**Jaurès**, Ⅳ, p. 327; Lichtenberger, Le Socialisme, p. 94)。朗杰事件，参见前揭书（**Jaurès**, Ⅳ, pp. 128—151)。忿激派领袖瓦尔莱的思想中明显有卢梭思想的特征。他说，"这个国家中大多数人——贫苦人的意志是不会改变的"，"要活下去，再也不受剥削和压迫"。参见前揭书（**Jaurès**, Ⅶ, p. 36 f)。

(约莱斯的）这项研究揭示了古代社会冲突、古代激进的社会主义对18世纪的影响——导致近代革命思想的产生。

约莱斯只引用了两句早先1790年的话，就描述出正在扩大的社会裂痕（**Jaurès**, Vol. Ⅲ, p. 333 f, p. 338)。

关于圣鞠斯特与他未了的事业，参见前揭书（Vellay, Vol. I, pp. 373, 375, 385)、关于他没有预见到的结果等，见前揭书（Ⅱ, pp. 238 ff; Villat, p. 286)。

圣鞠斯特早期的演说使得忿激派对他十分愤慨，忿激派在标语中，把他说成"每天晚上吃得很好的阶级中的一分子"。参见前揭书（Mathiez, Vic **chère**, . pp. 140 ff; **Jaurès**, Vol. Ⅶ, p. 31)。

(b) 阶级政策

关于圣鞠斯特致命伤的矛盾，参见前揭书（Vellay, Vol. II, pp. 238 ff)。

罗伯斯庇尔一系列的提问，如我们的目标是什么？是来自资产阶级的危险吗？等等，引自前揭书（**Couetois, Papiers inédits, Vol. II, pp. 13—15**)。

关于对经济的限制的加剧，参见前揭书（**Mathiez, Vic chère, Pt. II, chs, iii, iv, vii, ix; Villat, pp. 225 f, 251 f**)。

参见比洛•瓦伦《共和主义入门》（**Billaud—Varenne, éléments de Républicanisme**）以及前揭书（**Lichtenberger, pp. 121—122; Chaumette Mathiez, Rev. Franc., vol. III, p. 74; Jaurèst, Vol. VIII, p. 271 f, Gurin, Lutte, Vol. I, pp. 168 ff**)。

关于作为人民的代表的经济独裁主义者的圣鞠斯特，参见前揭书（Vellay, Vol. II, p. 160; 9 **Pluviôse**, an II, 28 January 1793, at Lille, Vellay, II, p. 186; 15, 17, 24 Brumaire at Strassbourg, Vellay, II, pp. 132, 138, 143—146)。

(c) 根本的问题

罗伯斯庇尔关于供给政策的演说，参见前揭书（Lettres à ses Commettants, IX, 2, pp. 391 ff)。关于人权宣言，参见前揭书（Vellay, pp. 245—254)。罗伯斯庇尔关于旧习惯的论述，见前揭书(Robspierre, Commettauts, Nr, IX, pp. 392—395)。其他的引文，引自前揭书（Vellay, p. 247; Buchez et Roux, Vol. XXII, p. 177; Ibid, p. 176)。

圣鞠斯特的有关经济言论，引自前揭书（Vellay, Vol. II, p. 238; II, pp. 511, 514, 513)。罗伯斯庇尔关于财产国有化的观点，参见前揭书（**Robespierre, Lettres à ses Commettants, IX, pp. 369**

ff)、关于财产的伦理原则，见前揭书〔Vellay, pp. 247 ff (人权宣言等)、Vermorel, pp. 183, 192—193 (不平等的遗产继承权利等)〕。

圣鞠斯特的各种言说，引自前揭书〔Vellay, Vol. Ⅱ, p. 79 (面包、生计)；Ⅱ, p. 238 (贫困者)；p. 241 (革命尚未成功)；p. 248 (什么样的欧洲)；p. 238 (私有财产的权利与对革命的忠诚)；pp. 242, 248 (风月法案)〕。关于风月法案，参见前揭马蒂埃著作 (***Mathiez*, La Terreur et la Politique sociale des Robespieistes; Les séances des 4 et 5 Thermidor an II**)。

关于大众欢迎风月法案，参见前揭书 (Lichtenberger, p. 171)。

罗伯斯庇尔所做的政治机会主义的激进的发言，可参见前揭书 (Aulard, hist. Polit., P. 219; Guerin, Lutte de Classes, p. 233 ff)。他关于民众饥饿的论述，见前揭书 (Jacobins, Vol. V, p. 44; Buchez et Roux, Vol. XXVIII, 25)。对忿激派的批判，见前揭书 (Jacobins, Vol. V, pp. 330, 336)。

圣鞠斯特强调人们要继承父辈的职业，不要参与政治，见前揭书 (Vellay, Vol. Ⅱ, p. 267)；有说，"务必使他们镇静"，不要形成阶级意识，却又要人们防止财富积累，因为那是祸害。详细参见前揭书 (Vellay, Ⅱ, p. 369; **Défenseur**, Nr. Ⅻ, p. 591; Jacobins, Vol. V, p. 44; Vellay, Vol. Ⅱ, p. 246 ff; Jacobins, Vol. Ⅵ, p. 43; **Défenseur**, Nr. Ⅳ, p. 176; Jacobins, Vol. V, p. 44; Jacobins, Vol. V, p. 179; Vellay, Ⅱ, p. 514; Buchez et Roux, XXV, p. 337)。吉伦特派极力利用他们这些观点吓唬"有产者" (Buchez et Roux, XXV, p. 337)。土地平均分配法被与共产主义并列，见前揭书 (**Défenseur**, Nr. Ⅳ, p. 175)。关于罗伯斯庇尔的困境，见前揭书 (Vellay, p. 246; Vermorel, pp. 185 fr, 189)。

(d) 经济限制论与个人主义

圣鞠斯特关于社会美德的论述，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, p. 509)。罗伯斯庇尔论共产主义，同上书〔Communism, Section (c)〕。

圣鞠斯特论社会安全的保证，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, pp. 506, 508; 516, 522, 528, 533—535)。

圣鞠斯特提到波斯波利斯（古代波斯的一个城市——译者）的快乐和斯巴达的幸福，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, pp. 267)。在那种制度下，把决策的第一责任放在反革命的投机分子巴特男爵(Baron Batz) 身上，参见前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, p. 513)

约莱斯早就指出，从某种意义来说，雅各宾党的反对派比罗伯斯庇尔、圣鞠斯特以及他们的追随者都要进步。但是，后者装出一种代表更高的文明的样子，一味坚持社会和道德上的禁欲主义，一点也不了解越来越发达的工业革命的意义和力量，也不懂得经济的发展、人民各种消费需要的增长、生产与消费之间的关系等等。而西耶斯和韦尼奥那样的人却表达了更加现代的观点（***Jaurès***, Vol. Ⅷ, p. 123)。关于西耶斯这种言论，也可以参见前揭约莱斯的著作（***Jaurès***, Vol. Ⅱ, p. 10)。在罗伯斯庇尔、圣鞠斯特看来，那样降低人类或公民的道德标准是最糟糕的了，还认为会对生产效率带来负面影响，给企业带来损失。

圣鞠斯特言论，引自前揭书（Vellay, Vol. Ⅱ, p. 537)。关于马拉，参见前揭书（***Jaurès***, Vol. Ⅱ, p. 248)。

约莱斯引用了一份 1792 年 11 月 19 日地毯产区的大众的请愿书，那内容叫人惊讶。人们要求征收谷物税，要求对日常生活必需品实施限价政策，强制商人出售谷物；要求成立中央粮食管理局，派特派员来管理各地的粮食……要求每人平均分配所得的土地不得超过一百二十阿培特（arpents，法国旧时土地面积单位，相当中国

的二十至二十五公亩——译者)。同样，也发现大公某期间的农民请愿书上也有类似的要求。请愿书还有副本，要求限制私人占有土地的规模，还提出不允许个人拥有一间以上的店铺或工场。参见前揭书〔*Jaurès*, Vol. (Ⅳ, pp. 113 ff; Ⅲ, p. 392)〕。

虽然马拉与忿激派一样，不止在一个场合煽动穷人去抢劫商店和仓库，但是，在其他场合，他却采用吉伦特派成员或资产阶级中谁都会赞同的用语来表达自己对忿激派的谴责，说他们是破坏分子。参见前揭书 (*Jaurès*, Ⅶ, p. 41 f; Lichtenberger, Socialisme, p. 6)。

第三篇　巴贝夫主义的升华

第一章　革命与热月政变的教训

(a) 救世主义的氛围

所有关于巴贝夫的文献出自：莫里斯·多芒热《巴贝夫选集》(**Maurice Dommangett, Pages Choises de Babeuf, Paris 1935**)。这是一部完整的文献，附有详细的参考书目。

相关的主要史料来自巴贝夫的下列著述〔巴贝夫与多波·福塞(Dubois de Fosseux)的往来书信等比历史记载更加原始的史料〕：**G. *Lecocq*, Un Manifeste de Graçchus Babeuf, Paris 1885; *Advielle*, Vol. II, Pt. I; *Dommangett*, Pages Choises de Babeuf; *Albert Thomas*, La Docttine des égaux. Extraits des Œuvres completes, Paris 1906; G. *Deville*, Notes inédites de Babeuf sur lui—même, La Revol. Franc., Vol. XLIX, 1905**。阿德维尔(Advielle)的巴贝夫和巴贝夫主义研究，是根据大量未曾发表的文件资料撰写的。所以，此书与其说是一部史学著作，倒不如说是原始资料文集。稀有的著述和手稿则多在多芒

热的著作和托马斯（Thomas）的著述中能够找到。

有关平等派的刊物：《言论自由报》（Journal de la **Liberté** ds la press）、《护民官报：人权捍卫者》（Le Tribun du people ou le **Défenseur** des Droits de l'Homme par Gracchus babeuf）、《护民官：2400万人的保卫者》（**L'éclaireur du people, ou Défenseur de 24 millions d'opprimés**）。

有关密谋活动的主要文献：邦纳罗蒂的《为了平等而密谋》（又称《巴贝夫密谋》），附有审判情况以及密谋集团的文件（***Philippe Buottarroiti*, Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, 1828**）它的英译本是著名宪章派一员奥勃莱（O' Brien）翻译的，即《巴贝夫为平等而密谋的历史》（**History of Babeuf's Conspiracy for Equality, London 1836**），给了我很大的帮助。这些著作史料都是执政府时代的档案。

当代的研究：爱斯宾纳《18世界社会哲学与革命》、多芒热《巴贝夫与平等派》、巴克斯《法国革命的最后插曲》、汤普森《巴贝夫的密谋》、马蒂埃《督政府》、托马斯《平等派密谋之前的巴贝夫社会主义思想》、瓦尔特《巴贝夫与平等派的密谋》、勒菲弗尔《时代的报告》以及《社会历史年鉴》中他执笔的《巴贝夫问题症结所在》（***Alfred Espinas*, La Philosophie Sociala, etc.; *M. Dommangett*, Babeuf et la Conjuration, des égaux, Paris 1922; *E. B. Bax*, The Last Episode of the French Revolution, London 1911; *David Thompson*, The Babeuf Plot, London 1947; *Albert Mathiez*, Le Directoire; *Albert Thamas*, La pensée socialiste de Babeuf avant la conspiretion des égaux, La Revue Socialiste, 1904, Vol. XL; 1905, Vol. XLI; *Gerard Walter*, Babeuf 1760—1797 et la Conjuration des égaux, Paris 1937; Georges Lefebvre, Rapport—Temps Modernes, IX Congrès International des Sciences Historiques, Paris 1950, pp. 561—571; Où il est la question de Babeuf, Annales d' Histoire Sociale, Tome VII, 1945, Hommages à Marc**

Bloch)。另外，可以参见加洛尼《邦纳罗蒂与巴贝夫》（A. Garrone，Buonarroti e Babeuf, Toruno 1948）。

专题文献如下：蒂博的《巴贝夫学说》、多芒热的《平等派密谋组织与手段》和《埃贝尔派与平等派的密谋》、派托斯《失算的巴贝夫与圣鞠斯特》、罗比克的《巴贝夫的被捕》和《巴贝夫与巴拉斯》（***G. Thibout*, La Doctrine Babouviste, Paris 1903; *M. Dommangett*, la structure et les methode de la conjuration des égaux, Annales Révolutionnaires, XIV, 1922; L' Hébertisme et la Conjuration des égaux, An. Rev., XV, 1923; *Abel Patoux*, Le faux de Gracchus Babeuf, Saint－Quentin, 1913; *Paul Robiquet*, L' Arrestation de babeuf, la Revol. Franc., Vol. XXVIII, 1895; Babeuf Barras, Revue de Paris, 1896**）

关于邦纳罗蒂的文献，有罗比克《邦纳罗蒂与平等派》、韦尔的《邦纳罗蒂》和《邦纳罗蒂文存》、亨利希《邦纳罗蒂生平与斗争》和伯恩斯坦《邦纳罗蒂》（***Paul Robiquet*, Buonarroti et la Secte de égaux, Paris 1910; *Georges Weill*, Philippe Buonarroti. Les papiers de Buonaecoti, Revue Historique, 1901, 1905; *W. Hœnisch*, La vie et les letters de Philippe uonarroti, Paris 1938; *Samul Bernstein*, Buonarroti, Paris 1950**）。

关于后期的巴贝夫主义的文献：塞赛《巴贝夫之后的巴贝夫主义》、韦尔《法国的共和国派》和特克莫夫《君主制度期间的共和国派》（***G. Sencier*, Le Babouvisme après Babeuf. Société Secrètes et Conspirations Communistes, 1830—1848, Paris 1912; *G. weill*, Le Parti républicain en France, 1814—1870, Paris 1900; *I. A. Tchernoff*, Le Parti républicain sous la Monarchie de Juillet, Paris 1905**）

本节引文，分别见前揭书（Advielle, Vol. Ⅱ, Correspondance 32; 38, 47—48; 189; 117; 129 181 ; 120, 129, 169, 173, 175, 180: Vol. I, p. 147; 117; p. 67; Dommangett, Pages, p. 49; pp. 268 ff; p. 45, n. I; pp. 110 ff; p. 103; PP. 104—105 f; 240—241; pp.

230—231; p. 105; p. 110; Tribun, XXXVII, 132, 136—137; XXXIV, 51—52; Prospectus 5, 6; XXIII, 5; Albert Thomas, La Revue Socialiste, 1905, Vol. XLI, p. 73.; Adeville, Vol. I, p. 67)。

(b) 教 训

关于热月党人和督政府体制，参见马蒂埃的《督政府》、勒菲弗尔《热月党人》和维拉特等的前揭书（***Albert Mathiez*, Le Direc-toire; *Geores Lefebure*, Les Thermidoriens, Paris 1937; *Raymond Guyot*, La Révplution Française, Livre III, 1795—1799, Paris 1930; *L. Villat*, La Revol. et l' Empire, Vol. I, Clio VIII, I, Paris 1936. *Lavisse*, op. cit, II; D. Guerin, op. cit.; *A. Aulard*, Hist Polit**)。

巴贝夫重新回到罗伯斯庇尔主义的行列之前，是一个平均共产主义的鼓吹者，所以他早期的对社会制度的批判是很有特色的，有时甚至很尖锐。这一特点可以在他主编的《言论自由》的文章中读到（**Journal de la Liberté de la Presse, Nr. XVIII, 3, 4; XIX, 3; XX, 3; XXI, 5**）。另外，参见前揭书（**Tribun du people, XXIX, 265—270; *Dommangett*, Pages, pp. 194—196; Tribun, XXVIII, 237—238, 240, 244; Tribun, XXIX, 265—268, 275—276; *Dommangett*, Pages, pp. 193—199**（包括以必胜的信念写的一篇对左派失败原因的分析文章）；**Tribun, XXX, 290—291; *Dommangett*, Pages, pp. 200—201; Tribun, XXXIV, 6—9; *Dommangett*, Pages, pp. 233—236; *Advielle*, Vol. I, pp. 145—147; 168—169**]。

1795宪法和布瓦锡·丹格拉斯，见前揭书（Lavisse, Vol. II, pp. 274－275, 283)。当时把“革命的作为修饰语是被禁止的，同前揭书（ibid., p. 257)。

(c) 巴贝夫

与妻子的信（Paris 16/Ⅷ /1789），引文等参见前揭书（Ad-

vielle, Vol. I, pp. 57, 61)。

巴贝夫自吹自擂的事例，参见前揭书（***Dommangett*, Pages, pp. 306 ff; *Espinas*, p. 300; *Advielle*, Vol. I, p. 314**)。关于给库珀的第一封信，参加前揭书（Dommangett, Pages, p. 103)。"图表"、调查员的计划书，参见前揭书〔Tribun, 5－6; Dommangett, Pages, pp, 230—232; Tribun, XXXIV, 5; Advielle, I, p. 220（包括他被捕后写给督政府的信，可见他对权力的追求和狂妄）〕。

他在关键性时刻的失败，参见前揭书〔Advielle, I, p. 330（公诉的检察一方对巴贝夫法庭里的表现特别欣赏）Vol. Ⅱ, p. 302; **Débats** Haute Cour, Vol. Ⅱ, p. 86〕。

关于早年的巴贝夫，参见前揭书（Advielle, I, first part)。巴贝夫自称出生于1760年12月25日圣诞夜，所以他洗礼时被命名为诺埃尔。事实是，他出生在1760年11月23日。同样值得怀疑的是，他说父亲曾经是奥地利国王约瑟夫二世的家庭教师（ibid., p. 5)，事实上，他父亲是法国军队中的一名逃兵（ibid., p. 7)。关于他的私有财产权利是一种诈骗的论述，参见前揭书（Tribun, XXIX, 284—285)。关于庇卡蒂的传说，参见前揭书（Dommangett, Pages, p. 3) 和勒菲弗尔为多芒热的《巴贝夫选集》写的导言和刚才引用的两篇论文（***G. Lefebvre*, Où il est la question de Babeuf; Rapport, IX Congrès International des Sciences Historiques**)。关于受到贵族的侮辱，有一位侯爵邀请他去与自己的仆人们一起共进午餐，参见前揭书（Advielle, Vol. I, pp. 43－45, 48)。

巴贝夫在革命爆发时的热情，参见前揭书（Advielle, Vol. I, p. 53)。其中"贵族的阴谋诡计"一节，有一个有趣的例子，他说大众都知道他对以前的暴行（指谋杀取代内克尔的富隆和巴黎行政长官沙维尼的行为）的态度，详细参阅前揭书（ibid., p. 55)。

从巴贝夫给马雷歇尔的信，了解他职业范围里的活动，参见前揭信〔Advielle, Vol. I, pp. 105—109; Espinas, pp. 210 ff（详细描

述了他的被监禁和审判）；***Dommangett***，**Pages，pp．91—97；131 ff；** ***Advielle***，***Vol．I***，**pp．93 ff**）。

关于伪造生平，参见前揭书（**Lettre à Menessier，2 Frimaire，an II；** ***Dommangett***，**Pages，pp．147 ff；** ***Abel Patoux***，**Le faux de Gracchus Babeuf；** ***D．Thompson***，**p．15；** ***Espinas***，**p．217 f.**）。

巴黎最大的灾难，为卢梭祈祷等，参见前揭书（Advielle，Vol．I，pp　105ff，108）。和卢梭那样，参见前揭书（***Dommangett***，**Pages，p．155；** ***Advielle***，**Vol．I，p．221**）。巴贝夫回复的信件，参见前揭书（***Dommangett***，**Pages，pp．309—319；** ***Advielle***，**Vol．I，pp．222—227，337—41**）。

（d）邦纳罗蒂

密谋活动的历史始于1828年。

勒菲弗尔在著作中（Lefebvre，Rapports，IX **Congrès**，1950，p．561）转引了加罗尼《邦纳罗蒂与巴贝夫》（***Galante Garonne***，**Buonarroti de Babeuf，Torino 1948**），书中论述了科西嘉农业社会对邦纳罗蒂共产主义思想形成的影响。另见邦纳罗蒂的《评罗伯斯庇尔》（***Buonarroti***，**Observation sur Max Robespierre，ed．Ch．Vellay，Chalons sur Saône 1912，**）。卡尔诺（Carnot）儿子写的《回忆录》中说道：“邦纳罗蒂简直是巴贝夫党的大管家。”公诉检察方的贝雷对邦纳罗蒂的赞词，参见前揭书（Advielle，Vol．1，p．292）。包括对19世纪前25年的邦纳罗蒂进行热情的介绍，参见安杰雅的《日内瓦回忆录》（***Alexandre Andryane***，**Souvenirs de Genève，Paris 1839，pp．136—139，154－155**）。朗克（A．Ranc）为邦纳罗蒂的《巴贝夫与密谋组织》（***Buonarroti***，**Gracchus Babeuf et la Conjuration，Paris 1869**）写了序言。邦纳罗蒂对自己的评价，参见前揭书（Robiquet，Buonarroti，p．243）。关于人民在进步的论述，参见前揭书（***Ranc***，**Introduct．To conspiration，XI．；** ***G．Weill***，**Bounarroti，Revue Histor．，**

1905, Vol. LXXXVⅢ, p. 322 f)。

第二章 巴贝夫主义者的社会理论

(a) 平等与社会契约论

关于平等的论述及引文，参见前揭书（Buonarroti, Vol. I, pp. 9 ff; 10 n., 11 n.)。

巴贝夫关于社会契约中的平等论述，参见前揭书（Tribun, XXXIV, 12; Dommangett, Pages, p. 237; Tribun, XXXⅣ, 102; Dommangett, Pages, p. 255; Tribun, XXXV, 92; Dommangett, Pages, p. 255; Advielle, Vol. I, p. 393)。巴贝夫关于狄德罗、罗伯斯庇尔、圣鞠斯特、莱纳尔、缪塞（Harmand se la Meuse)、安托纳尔(Antonelle) 等人的论述及其引文，参见前揭书及邦纳罗蒂《卢梭和马布利》〔Advielle, Vol. Ⅱ, p. 34; Tribun, pp. 93—99; Dommangett, p. 256; Buonarroti, Rousseau and Mably, p. 9; Advielle, 11, **Défense** 34; Buonarroti, 10 n.; Buonarroti, p. 8; **Réponse à** M. V（表面是巴贝夫的答复，实际是邦纳罗蒂执笔的）; Buonarroti, Ⅱ, **Pièces** Justificat, pp. 217 ff; **Pièces** saisies, 182 61 **pièce**, 7 1lasse; Tribun, XXXV, 105; Dommangett, Pages, p. 216; Advielle, Vol. I, p. 395; **Letter to Germain, *Dommangett*, Pages, Vol. I, p. 207 ff**〕

关于巴贝夫的法庭为自己辩护的引文，参见前揭书（Advielle, 11, **Défense** 34—35)。

(b) 作为阶级斗争史的历史

有关违背社会契约的论述，参见前揭书〔Tribun, XXXIV, 13; ***Dommangett*, Pages, p. 238; *Buonarroti*, 12 n.; Cadastre perpetual, XXVI, XXVIII, XL; Tribun, XXXV, 103; *Dommangett*, Pages, p. 259; *Advielle*, 11, Défense 39**（一个人远远超过其他工人生活的水准，就

是被人厌恶的人); **Cadastre, XXX - XXXI; *Advielle*, 11, Corresp, 190; *Dommangett*, Pages, p. 68; Cadastre, XXXIII; *Dommangett*, Pages, p. 259** (关于上层建筑论述); **Tribun, XXXV, 103; *Dommangett*, Pages, pp. 207 ff** (家信); ***Advielle*, 11, Corresp, 190—195** (信件); **Cadastre, XXXV; *Dommangett*, Pages, p. 90** (批判错误的学说和迷信行为); **Tribun, XXXIV, 13—14; *Dommangett*, Pages, p. 238—239; Tribun, XXXIV, 13; *Dommangett*, Pages, p. 238**]。

其他言说的引文,参见前揭书(**Tribun, XXXIV,; Tribun, XXXV, 76 - 77; *Dommangett*, Pages, p.251 f; XXXIV, 11—14; *Dommangett*, Pages, pp. 236—238; Cadastre perpetual, XXIX; *Dommangett*, 90; *Dommangett*, 102; Advielle, Vol. II, p. 30; Tribun, XXXVII, 136; *Dommangett*, 271; *Buonarroti*, II, Pièces justific., pp. 130 ff; *Dommangett*, pp. 122, 126 ff**)。

(c) 对法国大革命的解释

对法国大革命的分析, 参见前揭书 [Dommangett, Pages, p. 122 (给库珀的信); Buonarroti, II, p. 214]。另外参见邦纳罗蒂《革命故事》, 其中也叙述他自己经历的一部分。关于巴贝夫言论引文等, 参见前揭书 (**Suite des Pièces saisies, 139 - 148, pièce 44, liass 7; *Dommangett*, Pages, pp. 284 ff; Suite des Pièces, pp. 52—54, 9 Ventôse an IV**) 祖国的崇高、伟大在于 1789 年, 参见前揭书 (**Pièces**, Saises, 142 ff)。论多数人堕落, 少数人有道德, 参见前揭书 (**Pièces**, 143, 4, 5; Tribun, XXIX, 264)。论述两种共和国体制, 参见前揭书 (Tribun, XXIX, 263 ff; Dommangett, Pages, pp. 192—193)。罗伯斯庇尔的孤单, 参见前揭书 (**Pièces**, saises, 147—48)。土地平均分配法的潜在的拥护者, 参见前揭书 (Advielle, Vol. I, p. 392; ***Dommangett*, Pages, pp. 129, 130; Pièces, saises, 104, pièce 25, liasse 7**)。用嘴唇为自由服务, 参见前揭书 (Tribun, XXXIV, 8

-9; Dommangett, pp. 235—236)。利己主义的体制与平等的体制，参见前揭书（Buonarroti, I, pp. 6—10)。巴贝夫自以为是第二个格拉古，是罗伯斯庇尔的追随者，参见前揭书（**Suite des Pièces, p. 54, pièce 48, liasse 15; Pièces, ss, pp. 25 ff; ises, 139, 140; Tribun, XXXIV, 8-9; *Dommangett*, pp. 235—236; Suite des Pièces, p. 326; Pièces, saises, 59, pièce 10, liasse 7; Suite des Pièces, 59—62; Pièces, saises, 66**)。《平等派宣言》，见前揭书（Buonarroti, II, pp. 130 ff, Brontere's translation, pp. 314—317)。

(d) 向共产主义发展

关于巴贝夫的早期思想，参见前揭书（***Advielle*, Vol. II, pp. 31, 33; II, Correspondance 190; ibid., 193—194; Cadastre XXXII**)。

1787年7月8日巴贝夫给杜布依的信，见前揭书（Advielle, Vol. II, p. 192)。土地法与六十六万阿尔潘的土地，参见前揭书（**Cadastre XXXII. *Dommangett*, Pages, p. 107 f; ibid., p. 122; ibid., pp. 126, 127; ibid., p. 107; p. 125. *Albert Thomas*, Revue Socialiste, Vol. XL, p. 705. *Dommangett*, Pages, p. 96**)。

关于自然权利的逻辑的论述，参见前揭书（Cadastre XXXV)。

论述恐怖是社会斗争的一种武器，参见前揭书（Advielle, Vol. I, pp. 113—114; Du **Système** de depopulation, pp. 25 ff; Dommangett, p. 178)。在给库珀的第二封信里，他说，在那样安全保障的社会里，政治权利毫无意义，参见前揭书（Dommangett, p. 128)。论政府应该是一个待人宽容的委员会，见前揭书（ibid., p. 128)。赞同罗伯斯庇尔的纲领，参见前揭书（**Du Système de depopulation, pp. 32—34**)。

论饥荒，参见前揭书（**Tribun, XXXV, 77; *Dommangett*, p. 145; Lettre à Chaumette, 7 Mai, an II, *Dommangett*, pp. 142—**

143)。他激烈地抗议1793年人权宣言中关于私有财产是神圣不可侵犯的权利的条款。认为这是侵犯了人生来具有的、不可分割的权利。……他赞同罗伯斯庇尔在宣言草案中的对于私有财产的定义。……他的立场比较接近忿激派（ibid., p. 145）这种情况在组织中盛行起来，参见前揭书（**Lettre à Germain, *Dommangett*, Pages, pp. 207, 210 ff; p. 214**）。

批判土地法，参见前揭书（**Tribun, XXXV, 92; *Dommangett*, Pages, ! p. 255; *Buonarroti*, ii, Pièces Jusuf; Débats du process de Vendôme, tome II, 33; Pièces, Saises, 271, pièce 20, liasse**）。军事总动员，参见前揭书（Tribun, XXXV, 105; Dommangett, p. 262）。原因，参见前揭书〔Conspiration, I, p. 84; Mathiaz, Directoire, p. 161; Dommangett, p. 107（给库珀的第一封信）〕。

关于完全平等和没有价值的区分，见前揭书（Advielle, Vol. II, pp. 36—42; Tribun, XXXV, 105; Dommangett, p. 261）。平等与普及教育，参见前揭书（ibid., 261; 260）。,

关于改良主义论述及其引文，参见前揭书（Tribun, XXXVII, 132—136; Dommangett, Pages, pp. 268 ff; Tribun, XXXVII, 136; Dommangett, 272; Suite des **Pièces**, 9－24, **pièces**, 5－13, liasse 15; **Pièces**, Saises, 182, **pièces**, 61, liasse 7; Suite des **Pièces**, p. 57; Espinas, p. 218; Advielle, Vol. II, p. 93 ff; Dommangett, I, 88, 114）。

其他引文，见前揭书（***Dommangett*, Pages, p. 214; Tribun, XXXV, pp. 105—106; *Dommangett*, pp. 229, 262; Advielle, Vol. II, p. 42. Lettre à Germain, Dommangett, pp. 210 ff**）。

第三章　巴贝夫密谋的经过

(a) 密谋的前史

葡月之后左派的困境，参见前揭书（Mathiez, Directioire,

p. 13o f; Buonarroti, I, p. 64 ff; G. Walter, Babeuf, pp. 91 ff)。组织的企图、先贤祠，参见前揭书（Buonarroti，I，pp. 52 f, 77 ff, 95 ff Advielle，I，pp. 195 ff; Mathiez，Direcctoire，p. 141 f; Bax, The Last Episode，p. 91 f)。

(b) 密谋的经过

组织的密谋，雾月的计划，参见前揭书（Buonarroti，I, p. 81)。中央委员会的建立与解散，参见前揭书（ibid.，p. 94)。巴贝夫的被捕和逃走（Advielle，Vol. I，p. 181)。巴贝夫妻子、1796年2月（雨月）被捕，见前揭书（ibid.，p. 185; Buonarroti，I，p. 81)。

匿名的通讯录（Buonarroti，I，p. 114; Bax, p. 105 f)。关于西尔文 马莱歇尔（Sylvain **Maréchal**）参见《国际评论》（Revue Internationale，1946)。他是无神论者、诗人，大革命前就是一个积极的宣传家，以后一直没有人解释他为什么参加密谋而没有被起诉。他是马克思、恩格斯称为《共产党宣言》的前奏《平等派宣言》的执笔者。

关于其他密谋组织的成员，参见前揭书（Espins, p. 264; Advielle，Vol. Ⅱ，p. 254 f)。关于督政府，参见前揭书（Buonarroti，I，p. 158; Mathiez, Directioire，p. 231 f)。关于保王党人与山岳派，参见前揭书（Buonarroti，I，p. 163; Espinas，291; **Pièces** saisies，pp. 83 f)。巴贝夫言及组织主要力量，参见前揭书（**Pièces** ibid.)。关于格里西与巴拉斯，参见前揭书（***Robiquet*, Babeuf et barras, Rev. de Paris, 1896, pp. 204 ff; *Robiquet*, L' arestation de Babeuf, Rev. Franc., 1895, Vol. XXVIII, pp. 300 ff**)。

关于最后一次集会，参见前揭书（Buonarroti，I，pp. 179 f, 184 f; Ⅱ, I f, Bax, 16 f)。巴贝夫派的意义，参见前揭书〔Walter Gerard，Babeuf（巴贝夫从每个角度来嘲笑整个事件）; Mathiez, Di-

rectioire, p. 214 f; Guein, Ⅱ, 360〕。

在儿子写的《回忆录》里，卡尔诺叙述的督政府，参见前揭书(**Carnot The Mémoires of son -Revue de Paris 1896, Vol. Ⅲ, p. 304**)。督政府受到了了来自保王党人和雅各宾派的两翼攻击，还受到巴拉斯的威胁。

第四章　民主主义与独裁

(a) 民主主义的定义

给库珀的第一封信，参见前揭书(Buonarroti, Pages, I, pp. 107, 108)。邦纳罗蒂关于民主的论述的引文，参见前揭书(Buonarroti, Ⅱ, p. 275; Conspiration, Vol. I, p. 23; Tribum, XXXV, 100—101; Dommanget, p. 256, 7; Buonarroti, p. 34, n. 1; Dommanget, p. 128; Tribum, XXXV, 83; Dommanget, p. 250)。

当然，对制度作出严格规定，这是模仿圣鞠斯特的共和主义的理论，参见前揭书(**Pièces** Saisivs, I, 256, Xe **pièce**, liasse 9)。要超越纯粹的共和主义，参见前揭书(Advielle, Vol. Ⅱ, p. 107; **Dèbats** du process, Vol. I, p. 284)。关于(革命)净化等论述，见前揭书(**Tribum, XXIII 4—5; *Buonarroti*, Encyclopédie Nouvelle, 1840, 325; *Advielle*, I, p. 301; Pièces Saisies, 271, pièce 20, lisasse 9; *Dommanget*, pp. 147—248**)。

(b) 全民投票的反议会的思想

给库珀的两封信中关于政治民主政体的社会潜力的论述，参见前揭书〔Dommanget, Pages, pp. 103—121 (1791年8月20日); 121—130 (1791年9月10日); ibid., p. 127; 122—123〕。关于罗伯斯庇尔、佩蒂翁，参见前揭书(Dommanget, pp. 106, 129—130)。形成一致的头脑，参见前揭书(Dommanget, 106)。关于政

党行动，参见前揭书（Dommanget，110）。每一届议会都是制宪会议参见前揭书（Albert Thomas，Revue Social.，Vol. LV，p. 708）。但是，每一届议会制定一部新宪法与通过法律来确立自由思想的原则之间存在着明显的矛盾。巴贝夫只希望通过符合宪法精神的法律来阻止社会体制的停滞。参见前揭书（Dommanget，pp. 110—111；pp. 111 ff；p. 118 ff；p. 113；p. 106；p. 117）。

(c) 人民可以信赖的吗？

引文，参见前揭书（Advielle，Vol. I，p. 41，42）。关于巴贝夫神情沮丧，参照前揭书（Tribun，XXIX，165；Tribun，193—194；Tribun，XXIX，197；Tribun，XXXI，313；Advielle，I，p. 302；Ⅱ，**Défense**，52，42）。关于邦纳罗蒂关于哲学、自然宗教和道德伦理论述的引文，参照前揭书（Buonarroti，Conspiration，Vol. 1，p. 89；ibid.，104—105；ibid.，p. 89 n.）。

(d) 受启蒙了的激进观念

有关全体人民的意志，参照前揭书（Tribun，XXXⅢ，7；Tribun，prospectus，3－4，5—6；Dommangett，pp. 229—231）。起义者战旗上的题词，可见前揭书（**Pièces** Saisies，25）。引文，详细参见前揭书（Albert Thomas，Revue Socail.，1904，p. 699；Corresponda nt Picard No. 2；Advielle，Vol，I，p. 80）。

关于人民对道德、革命的态度、财产是一种罪恶、接受不健全的宪法等论述，参照前揭书（**Pièces** Saisies，170，**pièce** 61，liasse 7；Tribun，XXXI，316；ibid.，p. 317；Advielle，Ⅱ，**Défense**，p. 30；Tribun，XXXVI，115－116；Advielle，Ⅱ，**Défense**，p. 30；ibid.，p. 24 ff）。

《巴贝夫选集》中有这样的片段："他们称我们为无政府主义者，事实上，我们真想健全社会和增进公众的幸福，……他们才是

真正的无政府主义者、压迫者和制造混乱者，是他们建立了这样一个充满邪恶的、不合理的社会制度。”（Dommangett, Pages, pp. 265 ff）

巴贝夫预测，将来的道路看来是漫长的，参照前揭书（Dommangt, Pages, p. 217 ff)。关于“极度兴奋”等引文，参照前揭书（Dommangt, Pages, p. 218; pp. 220, 257)。邦纳罗蒂对巴贝夫、欧文的评述，参照前揭书（Robiquet, Buonarroti, p. 273)。向人民主权致敬等引文，参照前揭书（Buonarroti, I, p. 137—138)。

有关现存的政权是非法的论述，参见前揭书（Advielle, II, **Défense**, pp. 27 ff)。辩论，参照前揭书（**Débats à** Haute Cour, Vol. I, p. 74; **Séance**, 6 **Ventôse**, p. 8)。关于布瓦锡·丹格拉斯，参见前揭书（Lavisse, Vol. II, p. 278)，可以对照罗伯斯庇尔给卢韦的对答。

罗伯斯庇尔作为立法者的活动，参见前揭书（Tribun, XL, 258; **Séance**, 6 **Ventôse**, an IV, 24/11/1796)。关于罗伯斯庇尔的垮台，参照前揭书（Mathiez, Fall of Robespierre, pp. 236—237)。巴贝夫为《护民官报》写的计划，参见前揭书（Dommanget, Pages, pp. 228-229)。“我会使你勇敢起来”等言论的引文，见前揭书（Tribun, XXXV, Espinas, pp. 254—255; Advielle, Vol. I, p. 151; ibid., Bounarroti, I, p. 116 f; ibid., p. 118)。关于“全部真相”，也见巴贝夫为《护民官报》写的计划。论公共理性的发展，可以参见前揭书（**Tribun, *Bounarroti*, p. 120; Pièces saisies, 197, pièce 84, liasse 7. *Espinas*, p. 280**)。他的对声誉的追求与阴谋计划、活动之间的矛盾是非常引人注目的。论领袖人物之间没有隔阂，参见前揭书（Tribun, XXXVII, 137—138)。关于计划的引文，可以参见前揭书（Dommanget, p. 231)。

(e) 革命专政的理论

与革命政府联合，可能使得一些人民疏远。人们已经对革命感到厌倦了，他们希望安定，而且，即使马拉和埃贝尔的追随者和同事们也不能使他们自己摆脱对罗伯斯庇护尔一伙的怨恨。参见前揭书（Dommanget, Pages, p. 286, n. 1)。巴贝夫为罗伯斯庇尔辩解，参见前揭书（Suite des **Pièces**, 52—55; Dommanget, Pages, pp. 284—286; Tribun, XL; Buonarroti, Conspiration, p. 138; Buonarroti, Robespierre, p. 12)。他认为圣鞠斯特提名罗伯斯庇尔为独裁者是正确的，参照前揭书（Buonarroti, pp. 200 ff)。各段引文，参照前揭书（***Buonarroti*, p. 50; ibid., ibid., p. 51; ibid., pp. 226—227; *Advielle*, Vol. II, p124 ffp. 18—79; *Dommanget*, Pages, pp. 284, n. 1. Suite des Pièces, 52—54; *Robiquet*, L' arrestation de Babeuf, Rev. Franc., Vol. XXVIII, p. 296**)。

第五章　密谋组织的构造

(a) 组织和宣传

参考文献，见前揭书（***M. Dommanget*, Structure, Pèces Annales Révolutionnaires, vol. XIV, 1922, pp. 177—196, 281—297; *Mathiez*, Directoire, pp. 185 f; *Buonarroti*, p. 83; Guerin, II, 395 f; *G. Walter*, Babeuf, pp. 124 ff; Pièces saisies, 170, pièce 61 to liasse 7, 17—19; Suite Pièces, 320—325**)。

各段引文，参照前揭书（Buonarroti, Vol. I, pp. 114 ff; 70; II, **Pièces** justicatives, 108, 111 ff, 113 ff; Dommanget, Structure, p. 182 f; **Pièces** saisies, 179, **pièce** 61, liasse 7; Suite des **Pièce**, II, p. 163; Buonarroti, **Pièces** justificatives, II, p. 126)。

谁是官员？回答是：约瑟夫•波德松是官员中的一个。参见前

揭书（**Dèbats et jugements de la Haute Cour, III, pp. 290 ff, 328, 341**）。大多数人都曾经在革命政府行政机关和司法部门中担任过不重要的职务，同时，他们又是热月党人的囚犯。其中惟一的工人是莫鲁阿（Moroy），参照前揭书（Vol. Ⅳ, p. 153. **Dèbats** et jugements, Ⅲ, p. 292; Dommanget, Structure, p. 182）。

关于革命手段的论述，见前揭书（**Pièces** saisies, pp. 285—297; Suite des **Pièce**, pp. 103—109; 187; **Pièces** saisies, pp. 197; 249; 201—204; Dommanget, Structure, p. 194; **Pièces** saisies, pp. 283, 284, 285; **Pièces** pp. 283; 285）。

《督政府》和《组织》（***Mathiez*, Directoire, pp. 191 ff, *Dommanget*, Structure, pp. 185—186**）指出，《护民官报》的读者大多数是先前的恐怖主义分子或中下社会阶层的人们，或倾向于罗伯斯庇尔主义的前国家公务员，他们都乐意支持这家激烈抨击督政府的报刊。《护民官报》的价格对于穷人来说太贵了。总之，订阅者很少，不到两千人。《侦察》的价格比较便宜，发行量大些。马蒂埃竟然还找到了《护民官报》订阅者的名单。

关于军队中的宣传机构，参照前揭书（**Pièces saisies, 193 ff; *Dommanget*, Structure, p. 196; Pièces saisies, 42—48**（格里泽尔的告密）；**Suite des Pièce, 128, 130, 174**（警察局里的秘密侦察））。关于财政的困难，参照前揭书（***Buonarroti*, Vol. I, p. 165 f; Suite des Pièce, 100; Dèbats, Vol. II, p. 96; Pièces saisies, 109 f**）。

引文，见自前揭书（Buonarroti, **Pièces** Justficatives, Vol. Ⅱ, p. 241）。邦纳罗蒂论密谋活动的机智的重要性，见前揭书（Conspiration, Vol. I, p. 188 f）。关于萎靡不振的情绪，参见前揭书（Espinas, P. 293; Mathiez, Directoire, p. 146（失业工人才去先贤祠，有工作的人离开这个密谋组织）；Dommanget, Pages, pp. 291—297）。

糊涂，在花月18日竟把秘密的有姓名地址的通讯录给了政府

官员，参照前揭书（Buonarroti，**Pièces** justificatives，Vol. II，(XIX)，p. 270）。督政府希望失去耐心的人们平静下来，参照前揭书（Buonarroti，I，p. 151 f)。

(b) 起义的计划

起义的计划——相当于一次军事政变的形式，参见前揭书（Buonarroti，Vol. I，pp. 154 ff；157，192 ff，196 ff；Suite des P**ièces**，245，247—252；**Pièces** saisies，55—59)。关于惩戒性质的审判，参照前揭书（Buonarroti，p. 153)。论权威的瓦解，参见前揭书（**Pièces** saisies，240；Suite des **Pièces**，87)。"这就是本质"等引文，见自前揭书（Advielle，Vol. II，**Défense**，270；**Pièces** saisies，238—242，**pièces** 34—35，liasse s；**Pièces** saisies，25—26)。他打算把成为政府中的左派的眼睛这样的机会给巴拉斯，参见前揭书（Buonarroti，Vol. I，p. 196；II，**Pièces** justif，p. 286)。妇女的进步和对城市繁荣的贡献，参见前揭书（Buonarroti，Vol. I，p. 194)。

直接分配的尺度，参见前揭书（**Pièces** saisies，148—151，86—88)。邦纳罗蒂的说明，参照前揭书（Buonarroti，Vol. I，pp. 155，196，203；II，**Pièces** justif，p. 265)。人民行使完全的权利，参照前揭书（Buonarroti，Vol. I，pp. 156 f，199)。法律上的妥协，参见前揭书（Buonarroti，Vol. I，p. 171 ff；182（与山岳党联合）〕。普遍赞同恢复或改进热月党人的体制，参见前揭书（ibid.，pp. 156 f，199 ff，297 f)。人民委员会，参见前揭书〔ibid.，pp. 205—206，304 f；Buonarroti，Vol. II，**Pièces** justif，Nr. XXV，Vol. II，p. 292（草案）〕。

专门的讨论会，参见前揭书（Buonarroti，Vol. I，p. 305)。关于解除职务、重新任命、裁军和监禁等问题，参见前揭书（ibid.，301—305)。有关集中营等，见前揭书〔Buonarroti，Vol. II，**Pièces** justif，p 304；Buonarroti，Vol. I，p. 306（"所谓恐惧，就意味着安全")。戏剧性的表现，参照前揭书（***Buonarroti*，Vol. II，Pièces jus-**

tif, p. 256; Tribun, XXIX, 266; *Dommanget*, Structure , p. 194)]。

其他参照文献，见前揭书（***Mathiez*, Directoire, p. 212; *Lefebvre*, in preface to *Dommanget*, Pages, p. viii; *Guerin*, Lutte, Vol. II, p. 377; *G. Wales*, Babeuf, pp. 256 f**)。

第六章 最终的计划

(a) 政治组织 (b) 经济共产主义 (c) 精神的凝聚力

这一章最主要的部分是第二卷《密谋》。提供的密谋的最终目的的报告，也几乎是惟一的材料的来源。另一重要的是巴贝夫的笔记和在公众场合的致词（其中也表达了对社会主义制度存在可能性的怀疑)。这些和信件一起构成了前揭书（**Pièce**, XII I; in Buonarroti, Conspiration, Vol. II, pp. 213—219)，这些材料都是他本人执笔的，陈述了他的长久规划和对各种批评的回答。论真正的民主主义的标志，参见前揭书（Buonarroti, I, p. 231)。论利害关系的复杂性和对立面，参照前揭书（ibid., pp. 233, 294—295, 313)。人民的主权是个渐进的过程，只有忠诚的法国公民在他们的国民议会里开始组织起行政机关（Buonarroti, I, pp. 277－278)。取得了国民的权利，参见前揭书（Buonarroti, I, pp. 232 ff)。

关于巴贝夫主义的民主，参见前揭书（Vol. pp. 230, 239, 250—253, 259—277)。“大国家经济”，参见前揭书（Ibid., Vol. I, pp. 206—218)。意见的统一，参见前揭书（Ibid., Vol. I, p. 210; 228—229; 238, 255—258; 278—294)。人类的“意志”将是什么？参见前揭书（I, p. 285)。关于压迫参见前揭书（I, pp. 291, Buonarroti, **Encyclopédie** Nouvelle, 1840— “Babeuf")。艺术科学，参见前揭书（I, pp. 223 ff; Tribun, XXVIII)。巴贝夫在1792年，参见

前揭书（Dommanget, Pages, pp. 134 ff)。

反理性主义与对出版的限制，参见前揭书（Buonarroti, **Encyclopédie** Nouvelle, 1840, 327)。回头是岸，参照前揭书（Vol. I, pp. 220 ff)。国家孤立，参见前揭书（I, pp. 261 ff)。宗教信仰，参见前揭书（I, p. 254)。教育，参照前揭书（I, 批评。229, 254, 278－284)。余暇的“国有化”，参见前揭书〔I, p. 254, 258；布隆坦尔翻译的英译本《巴贝夫》(Bronterre, Babeuf)〕。

译 后 记

我国学术界对塔尔蒙的这部著作的评价，褒贬不一、毁誉参半、见仁见智。就译者视野所及，许多言及这部著作的中国学者似乎都没有细读过它，所以，把它介绍给我国的读者，还是一件必要的有益的工作，让更多的中国读者可以看清它的“庐山真面目”。

塔尔蒙的这部著作是他著述中最出名的一部，如他在前言所述，把此书作为第一卷，以后又写了它的续集——第二、第三卷。在第二卷，他围绕1848年革命，通过社会经济现实与政治现实的对比，追述了19世纪社会主义的救世主义与民族主义的救世主义的冲突，对那个时代欧洲浪漫主义哲学对政治的影响也有所涉及；第三卷中，他的视线转移到了20世纪的现代，准备回答这样一个问题：为何纳粹会登上政治舞台？为何20世纪会挣扎在残害、强权、仇恨的毒海中？他的答案：除了国家特殊的社会、政治原因之外，另一个重要的原因是19世纪的后叶对理性主义、个人自由主义抵抗的精神力量的强大而又迅速。不知道是否有同好对把第二、第三卷介绍给中国读者的工作感兴趣？另外，塔尔蒙的这部著作中，导师拉斯基对他的影响，也随处可以读到，希望国内有研究条件的学人也能对拉斯基学说多做介绍。

因为失业日久，可以说是在贫病交迫、心力俱瘁的状态和孤寂的心境中，勉力最后完成这译稿的。其间，还曾在连续40度的盛夏，因为没有空调，电脑的故障，已经译成汉语的12万个字码的消失殆尽，几乎失去重头开始、继续伏案下去的勇气。最后校正的阶段，正值萧疏的深秋，面临的是通货膨胀的到来，心底里难免对

未来的人生更添几分惆怅。

在此，对翻译过程中从精神上鼓励我在这个艰难的时世“存在”下去、为养活我给予经济上的接济的家人表示感激之情。

最后，对帮助整理最后部分的注释译稿的胡洁小同学表示感谢。

译 者

2003年11月

人文译丛

近期总书目

丛书主编：何怀宏

古典思想及人物

名哲言行录（上、下） 第奥尼根·拉尔修/著
希腊政治理论
——柏拉图及其前人 厄奈斯特·巴克/著
早期希腊哲学（即出） 约翰·伯奈特/著
希腊哲学
——从泰勒斯到柏拉图（即出） 约翰·伯奈特/著
希腊罗马名人传（即出） 普鲁塔克/著

基督精神与人文

当代政治神学文选 刘小枫/编
天国在你心中（即出） 列夫·托尔斯泰/著
系统神学（即出） 托马斯·沃森/著
薇依札记（即出） 西蒙娜·薇依/著

西方政治理论与实践

异端的权利 斯蒂芬·茨威格/著
变动中的民主 约翰·基恩等/编

民主的历程　约翰·邓恩/编
思想自由史　J. B. 伯里/著
欧洲自由主义史　圭多·德·拉吉罗/著
现代民治政体（上、下）　詹姆斯·布赖斯/著
万民法　约翰·罗尔斯/著
西方公民不服从的传统　何怀宏/编
西方政治传统　弗里德里克·沃特金斯/著
罗尔斯论文全集（即出）　塞缪尔·弗里曼/编
《艾希曼的耶路撒冷》：伦理的
　现代困境　汉娜·阿伦特等/著　孙传钊/编
自由的逻辑　迈克尔·博兰尼/著
正义的理论（即出）　布莱恩·巴里/著
自由的道德（即出）　约瑟夫·拉兹/著
极权主义民主的起源　塔尔蒙/著
知识分子的背叛　于连·本达/著
西方自由主义的兴衰（即出）　阿巴拉斯特/著
哲学激进主义的兴起（即出）　埃利·哈列维/著
自由主义思想文化史　皮埃尔·莫内/著

学术思想评论　　贺照田/主编

西方现代性的曲折与展开（第六辑）
东亚现代性的曲折与展开（第七辑）
后发展国家的现代性问题（第八辑）
并非自明的知识与思想（第九辑）
在历史的缠绕中解读知识与思想（第十辑）

知识分子与自由市场　　秋风/主编

反资本主义的精神状态（即出）　路德维希·冯·米塞斯/著

资本主义与历史学家　　F. A. 哈耶克/编
知识分子为什么反对市场　　哈耶克、诺齐克等/著　秋风/编

陀思妥耶夫斯基与俄罗斯思想
　陀思妥耶夫斯基研究书系　　林精华/主编

根除惯性
　——陀思妥耶夫斯基与形而上学　　莉莎·克纳普/著
陀思妥耶夫斯基论作为文化机制的俄国自杀问题
　　伊琳娜·帕佩尔诺/著
陀思妥耶夫斯基与索洛维约夫（即出）　马琳娜·科斯塔列夫斯基/著
巴赫金之后的陀思妥耶夫斯基　　琼斯·马尔库姆/著
陀思妥耶夫斯基与女性问题　　尼娜·珀利堪·斯特劳斯/著

吉林人民出版社

